KHALIL AHMAD KHALIL

دراسات STUDIES

خليل أحمد خليل



سوسيولوجيا الجمهور السياسيّ الدينيّ

في الشرق الأوسط المعاصر





SOCIOLOGY OF POLITICAL & RELIGIOUS MASSES IN CONTEMPORARY MIDDLE EAST

STUDIES

سوسيولوجيا الجمهور السياسي الديني في الشرق الأوسط المعاصر

بهذا البحث الاجتماعيّ عن **الجمهور**، يتوّج خليل أحمد خليل أبحاثه السوسيولوجيّة المنطلقة منذ سبعينات القرن الماضي: ***العرب والقيادة؛ العرب والديمقراطيّة؛ نحو سوسيولوجيا للثقافة الشعبيّة؛ المرأة العربيّة وقضايا التغيير؛ شيعة لبنان والعالم العربيّ؛ التوريث السياسيّ في الأنظمة الجمهوريّة العربيّة المعاصرة***، ويستكمل نظريّته حول ***العقليّة الالتباسيّة*** الّتي تحكم زعامات الاستزلام في العالم العربيّ، حيث يؤخذ ***الجمهور*** (أو الشعب) عنوةً، بقوّة رجال الدين ورجال السياسة.

فكتاب «***سوسيولوجيا الجمهور السياسيّ - الدينيّ في الشرق الأوسط المعاصر***» يكشف واقع الجمهور المستبعد عن مجال إنتاج سلطته الجمهوريّة منذ اجتماع السقيفة حتّى حرب العراق (٢٠٠٣)؛ ويبيّن السببيّات الاجتماعيّة الّتي تعطّل، في العالمين العربيّ والإسلاميّ، دور الجمهور في الحداثة والديمقراطيّة والحرّيّة والسيادة، أي في تكوين دولة استقلاليّة، ذات سلطات متماسكة ومتفاعلة. وللمرّة الأولى، يجري تحليل أدوار رجال العلم وأهل الفكر والرأي، بوصفهم قوّةً معرفيّةً وثقافيّة من شأنها أن تقدّم لجمهور الأمّيّة الألفبائيّة والحضاريّة أفقاً حضاريّاً، علميّاً وتقنيّاً، مختلفاً عمّا يفرض عليه من كليشيهات وشعارات دينيّة - سياسيّة.

فهذا الكتاب يغوص عميقاً في عقليّة الجمهور، الّذي يتعاقب عليه - من وراء العسكريّ - رجل السياسة ورجل الدين، ويبيّن ضرورة تحرير الجمهور أوّلاً، بعدما أغرق في دمه، في عدّة بلدان عربيّة وإسلاميّة؛ ويؤكّد على علمنة الجمهور بقدر ما يتعلّم، فالدولة العالمة هي نتاج مجتمع علميّ أو متعلّم، والعلمانيّة لا يمكنها أن تكون إلّا علمانيّة علميّة مستقلّة عن الآيديولوجيّات الدينيّة - السياسيّة الّتي يجري تسويدها في الشرق الأوسط المعاصر، من الباكستان إلى موريتانيا، وما تجربة لبنان المعاصرة سوى عيّنة مخبريّة لأحوال الجمهور الّذي استبعدت نخبه الفكريّة الليبراليّة لمصلحة متسلّطين ومتزعّمين أنتجهم نظام دكتاتوريّ محلّيّ إقليميّ وعالميّ.

فإلى أين يسير هذا الجمهور: الدكتاتوريّة أم الديمقراطيّة؟

ISBN 9953-36-731-0



سوسيولوجيا الجمهور السياسيّ الدينيّ في الشرق الأوسط المعاصر / فكر ـ دراسات
د. خليل أحمد خليل / مؤلّف من لبنان
الطبعة الأولى ، ٢٠٠٥



المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر
المركز الرئيسي :
بيروت ، الصنايع ، بناية عيد بن سالم ،
ص.ب : ٥٤٦٠–١١ ، العنوان البرقي : موكيّالي ،
هاتفاكس : ٧٥١٤٣٨ / ٧٥٢٣٠٨
التوزيع في الأردن :
دار الفارس للنشر والتوزيع
عمّان ، ص.ب : ٩١٥٧ ، هاتف ٥٦٠٥٤٣٢ ، هاتفاكس : ٥٦٨٥٥٠١
E-mail : mkayyali@nets.com.jo
الإشراف الفنّي :
®
لوحة الغلاف :
زهير أبو شايب / الأردنّ
الصفّ الضوئيّ :
رشاد پرس
التنفيذ الطباعيّ :
رشاد پرس / بيروت ، لبنان

ISBN 9953-36-731-0

فكر دراسات
STUDIES

خليل أحمد خليل

سوسيولوجيا الجمهور السياسيّ الدينيّ في الشرق الأوسط المعاصر



استـهـلال

■ هو ذا بحثٌ علميّ في سوسيولوجيا الجمهور، الذي يسيطر عليه رجال سياسة باسم الدولة، ويهيمن عليه رجال دين باسم الأديان ومذاهبها وطوائفها وأحزابها. وهو يهدف إلى إثارة إشكالية الجمهور، في علاقاته المزدوجة برجالات الدنيا والدين معاً، ويؤسس لمحاورة معرفية مع هذا الجمهور الذي قد يُمنع من قراءته لأسباب جمّة. لكنه مع ذلك محاولة في مكاشفة الجمهور بما يحدث له من قهر واستغلال واستبداد، تحت يافطات تُرفع له ـ مثل الدولة الحديثة هي الحل، والأصوليات الإسلاموية هي الحل، فيذهب إلى هذه وتلك فلا يجد سوى الفراغ والفشل ـ ويأخذ بالتنبه إلى أن الحل عنده هو، ولكن... يكتشف الباحث السوسيولوجي أن فوضى الجمهور العربي هي التي أنتجت هذا الفراغ المزدوج في الخطاب السياسي ـ الديني المزدوج أيضاً، وأنجبت فشل رجال السياسة والدين منذ عشرينات القرن العشرين حتى الآن. ويرى الجمهور أن حكّامه يذهبون إلى جامعة الدول العربية، ويتفقون على الفشل، ثم يجتمعون في مؤتمر للعالم الإسلامي، ويعودون منه بفشل آخر، وحين يلجأون إلى الأمم المتحدة ومجلس الأمن الدولي يكتشفون هناك مدى فشلهم على الصعيد الدولي.. وبكل بساطة يعزون فشلهم إلى هذا الجمهور بالذات ـ الذي صار يسمى أيضاً **(الشارع العربي)** ـ فيعادودون محاصرته وحبسه وكبته وإخراجه من عصره، كما خرجوا هم منه أيضاً، وراحوا يكرّرون أمسَهم في غِدهم. وعليه، يرمي هذا البحث إلى مقاربة إشكالية **(جمهور مشترك إلى متى؟)**: في مقدمة، وفصل أول (السياسي) وثانٍ (رجل دين) وثالث (الجمهور) وخواتيم (إلى متى؟).

■ لقد صُدم الجمهور العربي بيافطات رجال سياسته ودينه معاً، وتقلّب بينها وهو يتوّهم أنها يافطاته هو، حتى إنه اتّخذ من بعضها هويةً وإيديولوجيةً، ومَترسَ وراءها، وخاض باسمها حروباً فاشلة. وفجأة اكتشف أن الخلل هو فيه أولاً (جمهوريات وملكيات عربية مستحيلة، مشوهة من دون جمهورها المنتظم، المتماسك والفعال). ومع ذلك قدّم ملايين الأضاحي بدون حساب، سوى حساب الأمل بعد هذا العذاب، أي النزول عن صليبه إلى هلاله، بعدما جرّب الحَجْرَ وعانى من التحجُّر السياسي - الديني المحيط به، والمفروض عليه كعقيدة[1] وسلطة. ورأى الجمهور العربي أنه لن يخرج يوماً من صنمه الأيديولوجي ما لم يتوجه نحو العالم - حيث **العلمنة** تعني: **انفصال العلم عن أيديولوجيات الوهم والتوهيم** -، وتتحطم من حوله الأوثان السياسية والدينية التي جعلت من هذا النظام أو ذاك صنماً. واكتشفَ الجمهورُ مع علمائه ومناضليه أنه لن يخرج من هزيمته العامة (هزيمة الأمة) والخاصة (هزيمة الجيش) ما لم يخرج أولاً من هزائمه الفكرية. ومما يلفت أن الطرفين السياسي والديني يراهنان على «قلة عقل الجمهور». فهل هو «قليل عقل» أو تدبير، كما يزعمون، أم أنه مخدوع، مضلَّل بما يقدم له من فكر سياسي وديني لا صلة له بحاجات الجمهور ولا بمتطلبات العصر؟ أبداً، ليس عقل الجمهور بقليل، ولا بصغير، ولا هو يتحمل وحده فشل حاكميه ومضلليه الذين يواصلون عزوَ هزائمهم إليه خطأً وتضليلاً.

■ هنا محاولاتٌ من زوايا علمية انتقادية متقابلة، للحدّ من هذا التضليل الفكري للجمهور، مع تشخيصه كحالات اجتماعية مَرَضية، وكشفه للعيان، وتقديم عينات منه، تساعد على فهم قوة الجمهور حين ينتظم ويناضل ويقاوم مقاومة شعبية/وطنية، كما حدث للجمهور العربي في

(1) خليل أحمد خليل: **العقل في الإسلام**، دار الطليعة، بيروت، 1996 .**جدلية القرآن**، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط3، 1998.

الجزائر حين واجه فرنسا، وللجمهور اللبناني حين واجه إسرائيل، وللجمهور العربي الفلسطيني الذي قاوم الصهيونية، ثم إسرائيل مع كل القوى الواقفة وراءها، منذ مطلع القرن العشرين وحتى اليوم، وكما بدأ يحدث في العراق بعد احتلال الولايات المتحدة وبريطانيا العظمى (مع آخرين) لأراضيه.

المقدمة

أولاً: في النظرية:

ـ تقع هذه المقدمة النظرية لبحث السياسي ورجل الدين (جمهور مشترك إلى متى؟) في سلسلة مداخل، تمهّد لمقاربة الإشكالية وفرضياتها على مدى ثلاثة فصول متعاقبة ـ وأحياناً متشابكة ـ: السياسية/ رجل الدين/ الجمهور.

السياسي ورجل الدين:

1 ـ في المدخل الأول: ثلاثة أسئلة: من هو السياسي؟ من هو رجل الدين؟ ولماذا استثناء العالم الحديث؟ في المفترضات الأولية، يقال إن السياسي هو الرجل العام، رجل الدولة (Homme Public/Homme d'État)، وإنه المدِّبرُ المسؤول عما يفعل أمام سائليه/ مواطنيه ـ هنا نقول أمام جمهوره، لكن هل هناك تكافؤ، في علاقة الحاكم بالمحكوم، بين مسؤول لا يُسأل عما يفعل، وبين سائل يُمنع من تحويل سؤاله إلى مساءلة (Problématique)؟ ويُحال في الوقت عينه إلى مجهول تارةً، وإلى ممنوع من الصرف تاراتٍ، فيلتجئ إلى تكرار أسئلته الاجتماعية، بطرق فردية، جزئية، نفسية أو طقسية، دون أن يتمكن من صوغها في مُساءَلة سياسية، تُعيد السياسي إلى الاجتماعي، وتواجه الديني في صميم الصراع المجتمعي، كما هو.

يقال، في المقابل إن رجل الدين هو رجل خاص، بمعنى أنه خبير ديني أو عالم ديني، وظيفته الأساسية والأخيرة هي ربط الدنيوي

بالأخروي، ربط المدّنس أو العادي (الإنسان) بالمقدّس (الله). وعليه فهو يتقدّس كرجلٍ بوظيفته، بعيداً من السياسة. هكذا تتسرّب إلى ذهن الجمهور صورتان مثاليتان لمقدسين مُفترضين، المقدّس السياسي والمقدّس الديني؛ ويتصرف الجمهور كأنه شيء عادي في مواجهة شيء استثنائي، خارق؛ فيتملّكه الخوف منهما، وغالباً ما يجري خرطه أو تسليكه في مخرطة تقديس السياسة والدين، بدلاً من معرفتهما كما هما في واقعهما السوسيولوجي، أي التاريخي والسياسي. جمهور خائف من الحاكم ومن اللفّة؛ يعزّي عن نفسه بقوله: «الهم نجّنا من رجال الحكم..» و«تحت اللفّة ..». هكذا يندرج الجمهور في أُوالات تخويف وترهيب ووعيد... فيُصاب أولاً بالانكسار الفكري، ثم يُصار (بشعارات السياسة وطقوس رجال الدين) إلى تخديره، ليتجمّد على ما آلَ إليه. عبر هذه الأوالات يتحول الجمهور إلى آلة مُسْتَلبة، تدار بإرهاب مزدوج، سياسي واعتقادي. ومن المصادرات المعروفة أن الجمهور يتصرف، كما يفكر، ثم يعاود التفكير بناءً على تصرفاته العينية في مجتمعه التاريخي. وفي الممارسة يكتشف الجمهور أن رجال الدين ليسوا خبراء دين ولا علماء دين - إلا ما ندر وبقى خارج السلطة -، وأنهم أجزاء عضوية من أجهزة السلطة التي تقمعه وتقهره، وتقيم ديكتاتوريتها على استلابه وتعصّبه لجهله (حيث الاعتقاد هو شكل من أشكال الجهالة Méconnaissance بالمعنى العلمي الاختباري الدقيق) وتأبيد فوضاه، مما يجعله جمهوراً مشتركاً بين طرفي السلطة: رجال السياسة ورجال الدين.

أما لماذا استثناءُ العالِم الحديث، الذي يمارس العلمَ بعلم، بعيداً من إيديولوجيات السياسيين والدينيين، فهو سؤال لا يكاد يثيره الجمهور إلا من خلال بعض الأشكال الحديثة والجزئية لتنظيمه الاجتماعي، السياسي نسبياً، أو من خلال بعض علمائه الملتزمين بقضاياه، مع انتمائهم إلى نخبة السلطة - نعني بذلك العلماء المناضلين، الذين يكون معظمهم من العلمانيين والديمقراطيين والليبراليين، وباختصار من اليساريين. والعالَم العربي الذي

يُفترض أن يتوجه **يساراً**، أي **انتقاداً**، في تناول مشكلاته الحديثة والمعاصرة، جرى القطع في داخله بين نخبه العلمية وجمهوره، بحيث صار الجمهور العام مُتاحاً ومُباحاً لآخرين، منهم السياسيون ومنهم الدينيون السياسيون. ولم يبق لهؤلاء العلماء الحديثين سوى جمهور خاص، بعضُه محكومٌ بعلاقة نفعية (علاقة الطبيب بجمهور مرضاه، علاقة المهندس بجمهور قاصديه، علاقة المحامي بموكليه، الخ.) وبعضه الآخر محكوم بعلاقة نفعية معرفية (علاقة المعلم/ الأستاذ بالتلاميذ والطلاب؛ وعلاقة المثقف العضوي أي المناضل السياسي بالكتلة الحزبية التي ينتمي إليها، أو الكتلة النقابية، وسوى ذلك من أشكال التكتل الاجتماعي: الكتّاب، الفنانون، المدافعون عن حقوق الإنسان والمرأة..).

والحال، أليس الجمهور العام والخاص مشتركاً أيضاً بين السياسي ورجل الدين والعالِم الحديث؟ نظرياً، بلى. عملياً، لا. لماذا؟ لأن الجمهور الأوسع، الأمي ألفبائياً والأمي ثقافياً، هو الأطوع لتلقي الخطاب السياسي والديني بكل تبسيطاته وتسطيحاته وتناقضاته، فيما هو عاجز، في وضعه الراهن، عن تلقي الخطاب العلمي الحديث الذي لا يكاد يطاول في المجتمعات العربية غير العلمية سوى 5 بالمئة من الجمهور العام (أي نسبة الطلاب الجامعيين والثانويين في هذا البلد أو ذاك، إلى الجمهور العام، أي معظم الشعب). هذه النسبة الافتراضية هي مثالية، ومستفادة من عينات المجتمع اللبناني، وهي في كل حال لا تصلح لبلدان عربية أخرى، حيث نسبة الجمهور العلمي أو التعليمي أدنى بكثير، حسب الكتلة العلمية المؤسسية الحديثة الخاصة بكل بلد من البلدان العربية.

قطبية الجمهور العام: الله والسلطان:

2 ـ في المدخل الثاني لإشكالية الجمهور المشترك، العام بين السياسي ورجل الدين، نستبعد إذاً، الجمهور الخاص، الذي سندرسه في مكانه (الفصل الثالث) ولكن بشكل ميكروسوسيولوجي. ونركز على قطبية

هذا الجمهور العام، المفروض عليه أن يعيش مجتمعاته من زاويتين، تعودان طبعاً إلى القرون الوسطى: زاوية المجتمعات الدينية، التي تكرر معارفها النقلية بلا نقد وحتى بلا إعادة إنتاج تحتمل تجديداً ما؛ وزاوية (المجتمعات) أو الجماعات العلمية، التي توصف إيديولوجياً ـ وخطأ ـ بأنها لا دينية، فقط لأن موضوعها ليس التكرار بل الاختبار؛ وليس الامتثال (على قاعدة: أعمى يقود عمياناً) بل الانتقاد، والانتقال بالوعي الجماهيري من حال إلى حال. فمن زاوية العلم الاختباري: كل شيء يدرس، وهناك المادة المبحوثة والباحث مع أدواته وعدّته المعرفية؛ أما من زاوية (العلم) التكراري الاجتراري، الإسقاطي والنقلي، فهناك سياسي ورجل دين يتشاطران على الجمهور، الموّضب، المحفوظ كالسردين أو سواه، في مجالين ميتافيزيقيين: مجال الله، ومجال السلطان[1]. من الواضح أن العالِم الحديث لا موقع له، وتالياً لا دور، على إنترنيت هذا الجمهور المفصّل على قياس الثنائي المذكور.

داخل (مجال الله) تندرج مجالات أخرى، خاصة بالمذاهب والفرق. وهي من زاوية السياسة أحزاب أخرى، لكن بملابس مختلفة وبشعارات طقسية، قد تكون متممّة ـ بعد التحليل العلمي المقارَن ـ لشعارات سياسية، كما سنرى.

الجمهور العربي هو رهين هذا المجال المزدوج، حيث يصور الآخر (العلمي، اللاإيديولوجي، بالمعنى الديني المعروف) بأنه هو النقيض (الشيطان، مثلاً؛ وهو وهم آخر من أوهام رجال الدين والسياسة معاً). الجمهور المُسقط بين افتراض مجالين اعتقاديين (الله والشيطان) يجد نفسه

1) ليس «الشيطان»، كما يُوهم للجمهور. ولا حتى «حزب إلهي». إذ يقترح أحدُهم على «حزب الله» أن يبدأ بتغيير اسمه، إنْ كان راغباً في التحول إلى حزب سياسي وإنساني.

في المجتمعات الدينية، مضاداً للعلم الحديث، وإن كان يستفيد منه، ويلتجئ إليه في سرائه وضرائه خصوصاً؛ ومضاداً للمنهج النقدي، كالمنهج العلمي الماركسي، المنهج الجدلي المادي التاريخي (الذي يُصوَّر للجمهور، عادةً، بأنه مخالف لاعتقاده، وهو في حقيقته مناقض تماماً لمنهج اللاعلم، الذي يعتمده السياسيون ورجال الدين في تلفيق خطابهما المشترك لغزو الجمهور والاستيلاء عليه)؛ وأخيراً، مضاداً لفكرة التقدم العلمي ولاعتباره مقياساً مادياً، تاريخياً لتقدم المجتمع نفسه (من هنا فلسفة العودة إلى ما قبل التاريخ العلمي، الذي يصوره أصحابه بأنه عودة إلى الأصول. (أية أصول؟ ما قبل المنطق؟ ما قبل العلم الاختباري؟).

■ صفوة القول إن المجتمعات الدينية تنغلق في أنساقها المعرفية، وتنفصل عن عصرها، عصر التقدم العلمي التقني، الذي درسه كارل ماركس وسلالاته بمنهج انتقادي؛ وتقاوم تقدم العصر بالخروج منه: ﴿والعصر إن الإنسان لفي خسر﴾، ولا تتساءل هذه المجتمعات التأخرية عن الأسباب الذاتية، الداخلية لخسرانها، وكأنها غير معنية بالسؤال القرآني: ﴿هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾، ما دام هناك مَنْ يزين لهم أن ما يعتقدونه هو (العلم)، وما ينتجه سواهم ـ حتى من علمائهم الحديثين ـ هو اللاعلم! هكذا تنطلي اللعبة التزويرية على جمهور عام وتنكشف أمام الجمهور الخاص أولاً، ومع الأيام، أمام الجمهور العام في حالات التحولات التاريخية الكبرى. لذلك يدأب المحافظون على التأخر، على تجميد الجمهور في مجتمعات دينية، تُقاس فيها المعرفة بالطقسية الدينية ـ السياسية، التي تُعطّل الفكر وتجعل الدماغ البشري مكرّساً لفكرة أحادية.

هنا تتقابل منهجيتان في التعاطي مع الجمهور:

ـ **منهجية الثقافة العادية**، الموسومة خطأ بالشعبية[2] (إذ هذه ثقافة

---

(2) خليل أحمد خليل: **نحو سوسيولوجيا للثقافة الشعبية**، بيروت، دار الحداثة، 1979.

حية، انتقادية، منفتحة ومتطورة)، التي يتولاها الكاهن/الساحر/المرشد، مستفيداً من وسائل الإعلام الحديثة، التي تتيحها له السلطات، بقدر ما يكون جزءاً من أجهزتها. وتقابلها **منهجية ثقافة سياسية عادية، تبسيطية، تكرارية**، يقودها زعماء سياسيون مع جماعاتهم المنفعية؛ فتتلاقى الثقافة العادية والسياسة العادية عند جامع مشترك: **العداء للنخبة المعرفية والعلمية الحديثة**، **وإرهاب هذه النخبة بالذات، بدءاً من استبعادها وصولاً إلى تكفيرها وتهجيرها ـ وهي فعلاً (كافرة) بهاتين الثقافتين، مادامت تحمل ثقافة علمية، انتقادية وتغييرية**. وتكون ذروة العداء مخصصة للعلماء اليساريين عموماً، والماركسيين خصوصاً، لا بوصفهم معارضين اشتراكيين وديمقراطيين للرأسمالية، كما هو حالهم الفعلي، بل بتوصيفهم الإيديولوجي المُصطنع بأنهم «مرتدون»، و«كافرون» الخ. وباسم هذه التوصيفات يهيَّج الجمهور، وتصدَّر له فتاوى الاغتيال والإرهاب، التي يعوّل مُطلقوها على «متطوعين» من هذا الجمهور بالذات، إذ هم ينعمون في **نعيم السلطة**، مع السياسيين، ويخدمون الرأسمالية العالمية، ويمانعون الاشتراكية الديمقراطية التي تفترض أنها تقدم حلاً لمشكلات المجتمعات العربيّة واللادينية معاً، ولبناء الدولة الوطنية، دولة المواطنين، لا دولة المُسْتَلبين (المكلَّفين).

وبعد، في هذا السياق للصراع الاجتماعي على التقدم العلمي ـ التقني، يُحال العلماء الحديثون في العالم العربي، مع المثقفين العضويين ـ بالمعنى الغرامشي ـ الذين يحُاولون المشاركة في كتلة تاريخية سياسية مناضلة، يُحال هؤلاء إلى ملحقين بمؤسسات الدولة، القابعة فوق ركائز المجتمع، والتي يديرها رجال سياسة بعقلية القرون الوسطى. الملاحظة الأولية هي أن العالِم الحديث يجد نفسه في المجتمعات العربية ذات الجمهور السياسي ـ الديني المُسْتَلب، محجوزاً في علم مجهري/دنيوي مغلق، منفصل عن حاجات المجتمع العلمية، ومقتصر عموماً على النظر أو التنظير، وخصوصاً على تجارب يجربها في جامعات ومراكز بحوث، قد لا تتجاوز موازناتها 0,8 بالمئة من موازنة المؤسسة نفسها. فكيف للعالِم

الحديث أن يتقدم، في هذه الظروف، بإنتاج علم الدنيا كما هي، إسوة بزملائه في العالم الغربي (حيث تنتج الولايات المتحدة الأمريكية، وحدها، حوالى 85 بالمئة من الأبحاث العلمية في العالم)؟

هنا ينبغي التفريق بين **العالم التجريبي**، النادر، الضئيل في المجتمعات العربية الدينية، وبين **إيديولوجيات العلم** التي يدعيها طرفا السلطة: يدعيها الساسيون (دولة العلم والإيمان..) لخداع الجمهور السياسي؛ كما يدعيها الدينيون (دولة الله، النبيّ، الإمام المهدي، إلخ.. ولي الفقيه، أخيراً) لخداع الجمهور الديني. وهكذا يتفق الطرفان على إبعاد جمهورهما المشترك عن معركة العلم الحديث، ويوهمانه بأن ما يقدّم له من «معرفة»، هو العلم كلُّه، وفيه تكمن (مصلحته) كلّها. ويظنّ الجمهور، الغارق في إيديولوجيات اللاعلم، أن ما يقدّم له من إيديولوجيات (العلم الديني) و(السياسة اللاعلمية) هو العلم الأرفع (الذي ينقذ من الضلال) كما ادعى **أبو حامد الغزالي**[3]. والغاية المشتركة واضحة: إخراج الجمهور من تدبير دنياه، وتحمل مسؤولياته فيها بعلم وتقنية وعقل نقدي، وإحالته إلى البكاء على حاله، أمام ما يُفرض عليه من فشل، يُصورً له مع ذلك كأنه «انتصار» ما دام يُذعن ويستسلم للمقدّر، بعيداً من كل تساؤل عقلي، عن السببية العلمية لما يحدث. وعلى صعيد الدولة والدين، يجري تنسيب الجمهور إلى سلطة الاستلاب، بقدر ما يجري توهيمه بأنه هو الذي انتخب هذه السلطة ـ ويقولون له: كما تكونون يولى عليكم، بلا عكس. فيقلب المثقف العضوي القول هذا: كما يولى عليكم تكونون، أي يوّجه النقد إلى الوالي، وعبره إلى الجمهور، الذي تذهب بعض شرائحه إلى العلم الحديث، عبر المدرسة والجامعة.

---

(3) خصوصاً في «**المنقذ من الضلال**» و«**تهافت الفلاسفة**» الذي رد عليه ابن رشد: «**تهافت التهافت**».

إشكالية المجتمعات الدينية:

3 ـ في المدخل الثالث لهذا البحث، تواجهنا إشكالية المجتمعات الدينية التي تتحول إلى طبقات اعتقادية مغلقة (Castes)، تلغي الحراك الاجتماعي صعوداً أو هبوطاً، وتدمج الطبقات الاجتماعية، والفئات والشرائح المهنية.. وتسوِّد في داخلها **ثقافة كهنوتية، إرهابية، لا محاورة ولا معاصرة**: هدفها إنتاج جمهور أعمى، شعاره: «أنا أعمى ما بشوف، أنا ضرّاب السيوف!». تحت هذا الشعار، يعاني الجمهور من الإرهاب المزدوج: إرهاب سلطة عامة وإرهاب سلطات خفيّة، أصولية/يمينية...

في هذه المجتمعات الدينية التي تعاقبت على العالم العربي، ينبغي التفريق بين ثلاثة نماذج اجتماعية ـ إيديولوجية، تُقدَّم للجمهور وكأنها دائمة، لا متمرحلة تاريخياً، ومتحولة، ومتغيرة:

ـ **المجتمعات النبوية**، حيث يكون النبيّ مصحوباً برسل، بصحابة أو بتلامذة... ثم بجمهرة من المؤمنين.

ـ **المجتمعات الرسولية**، حيث يتحوّل رجالُ دين إلى رسل (أو أئمة) يتقدّسون بعصمة أو قدسية، منسوبتين إلى الحق الإلهي، المنزّل على إنسانٍ، والذي يُعرف بالحق الديني (البابوي عند النصارى، الإماميّ عند الشيعة الأثنى عشرية وسواهم)، ويتواصل معه نسق ديني كهنوتي (حاخامي) أو عَلَمائي عند النصارى واليهود والمسلمين.

ـ **المجتمعات الرسالية**، حيث تنهض جماعات أو حركات تأخذ على كاهلها مهمة إعادة توظيف الرسالة في الجمهور العام، المشترك مع السياسيين، وذلك بإعداد الدّعاة المبشرين أو الواعظين والمُكاسِرين الذين يجتاحون الجمهور بفظاظةٍ لفظية.

هكذا يتواصل الجمهور مع القدسي عبر دنيويٍ، ينهض من وسطه؛ لكنه لا يلبث أن يقدّس نفسه، واصلاً السلالة الدينية بالسلالة الثقافية

للجمهور نفسه، متوسلاً ركائز سياسية داخل المجتمعات (الدينية)، ومرتبطاً بالدولة أو السلطات بأشكال مختلفة. إنه «القدسي التاريخي»، المعاصر، الذي ينتمي إلى سلف لتعقيد الخلف، أي لمنحه عقيدة، فيما العلمي التاريخي، المعاصر، ينتمي إلى سلفه العلمي لإنتاج علم جديد، وتكوين أطر علمية جديدة للمعرفة وسط جمهور خاص - جمهور المتعلمين.

يتذرع رجال الدين - بمعنى السلطة على الجمهور، والارتباط بالسلطة - بثقافة قدسية، فوق الجمهور، فوق التغيير، «صالحة لكل زمان ومكان»، أي لكل الأجيال، وحتى للجيل العلمي نفسه. وهذا ما يُوهم بأن الجمهور هم أمام (**ثقافة مطلقة**)، أعلى من كل ثقافات العصر وعلومه. بهذا الوهم يتوجه الجمهور إلى تناول طقسي، شعائري لثقافة متعالية، (**ربما كانت متناسبة مع عصرٍ**) ويقال له إنها مناسبة لعصره هذا، ولكل عصر قادم. أما الحجة المؤثرة في هذا الجمهور المُخوَّف من حركة التغيير التي يصعب عليه أن يكتشف بنفسه معنى حدوثها، فهي إقناعه بأن ثقافة الدين مطلقة، ثابتة، لها كتبها المرقونة و«علماؤها».. وشعائرها. عبر الطقس أو الشعيرة الدينية، يرتبط الجمهور بالمقدس، بالأعلم (وهو يردد «الله أعلم»)، مستغنياً عن الكدح بحثاً عن علم اليقين، وخصوصاً عمّا لا يعلم). ثقافة **«الله أعلم»** تجعل الجمهور يُسقِط التدبير المعرفي أو المسؤولية العلمية، فيُباهي بما لا يعرف، ويفاخر بأنه «أميّ» «فطري» الخ، متحاشياً قدر مستطاعه الاقتراب من العقل النقدي، والاكتفاء بثقافة بسيطة، مبسّطة، تلبي حاجات الحس المشترك، حس العامية، وتشكل حاجزاً بين ثقافة جمهور مستغلق وثقافات عصر تتصارع وتتغالب، وتتغير باستمرار، حسب ديناميكية المجتمعات التي تحملها: **هنا مجتمع راكد، بثقافة مغلقة، لجمهور مقيد بعقيدة تبسيطية؛ وهناك مجتمعات معلمنة، أي مبرمجة علمياً، تترك الثقافة الدينية والشعبية لأهلها، ضمن نطاق الحرية الاقتصادية، وتنازعها بثقافة منفتحة، لجمهور مفتوح على الآفاق وعلومها**. في هذه الجماعات المغلقة، يسود الاعتقاد بأنها تملك «علماً كلياً غيبياً»، يوصف عشوائياً بأنه «مفتوح»،

فيما هو تكراري، وفوق ذلك مختوم بخاتم الأنبياء والرسل/ انقطاع النصرانية عن اليهودية، ثم انقطاع الإسلام عن النصرانية واليهودية[4]، ثم انقطاع المذاهب داخل الإسلام والنصرانية واليهودية عن بعضها، مما جعل المشهد الديني المعاصر في العالم العربي، شديدَ التنوع. وفوق ذلك، تُرَبّى جماهير هذه الجماعات المغلقة على اعتقاد مكمّل، قوامه القول بأنها تملك (علم الآخرة) وأنها، بما تعتقد، أرفعُ كعباً من العالِم الوضعي الحديث الذي يحمل علم الدنيا... وهكذا ينقسم الجمهور ثقافياً إلى جمهورين: يعيش في الدنيا، وعقله في الآخرة. فهل هذا انفصام أم ماذا؟

وظيفة رجل الدين، بالاتكاء على رجل السياسة، سدّ هذه الثغرة، حتى لا يواصل الجمهور المتديّن تساؤلاته المتممة لهذا السؤال المركزي. فيوحي رجل الدين لجمهوره بأن «العلم» المقدم له هو علم كلي، ثابت، مطلق، لا علم قبله ولا بعده. وبذلك تتحول معرفة دينية، جزئية جداً، في كل مجتمعات العلم، إلى معرفة طوباوية، قدسية، معصومة، لا يمسّها التفكر ولا الانتقاد. وتقام لفرض هذه المعرفة الجزئية مؤسسات أو ركائز يديرها رجال دين، غالباً ما يحظون باستحسان رجال السياسة ودعمهم المادي والإعلامي والإجرائي (العَمَلاني). عبر هذه المؤسسات جرى ويجري تكوين أطر «معرفية» ميتافيزيقية، متزمّتة، تخضع لهزّات وهي تواجه ثورات العلوم وتقنياتها، فتجري مصالحات معها، ولكنها تواصل صراعها ضدّها بأساليب مختلفة. فعلم الدنيا ـ مهما تطور يبقى ناقصاً، نسبياً وإنسانياً، والحضارات المبنية على هذا العلم «إلى زوال»، فيما علم الآخرة (قدسي)، وهو (العلم)، وفيه كل المصلحة للجمهور المؤمن، المتدّين. إنه الحل الأسهل للجمهور، والحل الأنسب لرجال الدين والسياسة الذين يستمدون امتيازاتهم من سلطات (لاعلم/ لاوعي) هذا الجمهور بالذات.

---

(4) يوسف شلحت: **نحو نظرية جديدة لعلم الاجتماع الديني** (الطوطمية، اليهودية، النصرانية، الإسلام)، بيروت، دار الفارابي، 2003.

وبينما يدّعي رجال السياسة في العالم العربي أنهم مع العلم بلا تحديد، يسترسل رجال الدين، وأغلبهم موظفون في أجهزة السلطة نفسها، في البحث عن عورات العلوم والفلسفات العلمية، كالماركسية، لإقصاء الجمهور عنها أكثر فأكثر، خصوصاً كلّما تسربت إليه، في مرحلة تحوّل، أو في غفلة من الشرطة (المطوّعين).

4 ـ في المدخل الرابع، تُثار إذاً إشكالية هذا الجمهور المُطَوَّع، المشترك بين السياسي ورجل الدين، وتجعلنا نعيد النظر في تصنيف الجمهور نفسه. فماذا نجد في تصنيفنا للشرائح الاجتماعية، من شبكات معرفية مقابلة؟

نقترح تصنيف الجمهور العام إلى عادي وخاص.

نقصد **بالجمهور العادي** عامة الناس في حراكهم الاجتماعي الخامّ، كما هو حال جمهور الناخبين المحتملين قبل ممارسة الاقتراع، وحال جمهور المؤمنين قبل ممارسة التدّين، وحال جمهور الرياضة قبل الانقسام إلى فريقين أو أفرقاء. وهذا معناه أننا أمام جماعات كامنة، غير متشكّلة وعياً وتنظيماً.

أما **الجمهور الخاص** فنقصد به عامة جزئية متفرعة من الجمهور العام العادي، وتتميز بعلاقة اجتماعية في مجال محدد، مثل: علاقة الزبون بالبائع، علاقة المريض بالطبيب، علاقة المقترع (الناخب الفعلي) بالسياسي، علاقة المتدين برجل الدين الذي يقلّده، علاقة المتعلم بمعلم أو عالم، علاقة المشاهد بالممثل (ة)، الخ.

هكذا الجمهور العام، العادي والخاص، تكوّن في العالم العربي، عبر القرن العشرين وحتى اليوم، وسط ظروف وشروط ذاتية وموضوعية شكّلت إطاره الاجتماعي وحدّدت نسقه المعرفي. وعليه، لا يمكن سوسيولوجياً، درس الجمهور خارج مرجعيته الاجتماعية ونظامه المعرفي

ونسقه السياسي. فبدون ذلك، يستحيل على الباحث اكتشاف معنى الجمهور وتعيين وظيفته. بكلام آخر نقول: إن فهم أوالات حركات الجمهور في العالم العربي، اللامتكافئ في تطوره وأشكال حكمه ومستويات معرفته، يستلزم **أولاً** البحث في سببيته الاجتماعية[5] (Déterminisme social)، السببية المادية التاريخية؛ **وثانياً** تناول ديناميكيته أو سكونيته بمنهجية جدلية (إيقاعية، تضايفية) تربط بين مستويات الظروف والمعطيات المادية (درس الجمهور كما هو في واقعه المعيوش، كما تدرس المادة أي الشيء الملموس، المتعيّن التاريخي عند ماركس، والشيء الاجتماعي، عند دوركيم). فالجمهور هو كتلة تاريخية، عضوية فعّالة، كما يرى أ. غرامشي، وهو تالياً ينتج معنى وجوده من خلال معاناته.

5 ـ في المدخل الخامس تواجهنا ظاهرة العنف، المادي والفكري، التي يعانيها الجمهور العربي، والتي نقترح أن تسمى: «**جنون القوّة**»، الذي ينتج عن الصراع الاجتماعي (الهيمنة داخل الجمهور) وعن الصراع السياسي الذي يقوده الحاكمون والقوى الخارجية للسيطرة على الجمهور العام (الذي يعادل هنا مفهوم الشعب). مما يُلاحظ أن جنون القوة الذي عاناه الجمهور العربي في القرن الماضي امتدّ من العهد العثماني إلى العصر الأميركي، مروراً بالصراع العربي الإسرائيلي، وصولاً إلى الصراع الإسرائيلي ـ الفلسطيني حالياً، وصراع العولمة الأميركية مع العالمين العربي والإسلامي (أفغانستان، العراق، الخ. بوش/ بن لادن/ صدام حسين، الخ).

هنا المسألة الكبرى التي يواجهها الجمهور العربي يمكن وضعها تحت عنوان: **واقع السياسات وخيال الديانات**. ويمكن الافتراض أن هذا الجمهور مُستلب على مستويين: مستوى السياسة التي لا تلبي حاجات واقعه، فتجعل متطلبات وجوده الاجتماعي مؤجَّلة، أي معقدّة بسبب تراكمها؛ ومستوى

(5) يوسف شلحت: **مدخل إلى علم اجتماع الإسلام**، تعريب خ.أ.خ، بيروت، المؤسسة العربية، 2003.

الديانة التي تقدم حلولاً طوباوية، خيالية لمشكلات الجمهور، لكن في عالم آخر (في عالم الغيب على حساب عالم الشهود أو الشهادة).

في هذين المستويين، السياسي والديني، يقترن واقع الجمهور بخياله، وتُنتج له إيديولوجيات أو ثقافات قمعية وأخلاقية (تطويعية: إعادة النظر في شكل الفرد وأكله وعبادته الخ، بعد غسل دماغه سياسياً). الأمر الذي يجعلنا نفترض أننا أمام جمهور مُلتبِس، منشطِر، وحتى منفصم من داخله، حيث تتساكن في أنسجته الاجتماعية البدائية جرثومة العنف وجرثومة الخيال، مع استبعاد المعرفة النقدية، وتالياً استبعاد العلم الاختباري وتقنياته، كما هو الحال في المجتمعات الحديثة المعاصرة. هنا تتحول المشكلات الاجتماعية إلى عيوب (Fléaux) ينبغي التستر عليها في الخيال السياسي ـ الديني للجمهور، وهناك تتحول إلى قضايا مطلبية، إلى حقوق ينبغي علاجها علمياً وبقوانين. وبوجه عام، يفتقر العالم العربي إلى أنظمة دامجة (Systémes Intégrateurs)، تدمج الفرد في زمرته أو بنيته الجماعية، وتدمج مجموع القوى الاجتماعية في نظام عام. ففي عصر التنظيم المادي الحديث للجماعات، تشكل **الفوضى** المصدر الأساسي لجنون القوة الذي يعانيه الجمهور العربي، الواقع بين إرهابين، إرهاب الفكرة الدينية الواحدة المطلقة، وإرهاب الفكرة السياسية الواحدة المطلقة أيضاً. ويخال الجمهور أن مشاكله قَدَرية، بعدما غابت عن وعيه أسبابُها السياسية. فيلجأ إلى حلول لها في المجال الديني. وهكذا يدور في حلقات مفرغة. إلى متى؟ إلى أن تنكسر ـ ربما ـ أطُرُه المرجعية المعرفية، ويكتشف أن سجالاته لا تدور في مواقعها الاجتماعية، بل تُرَحِّل إلى مواقع أخرى، حيث تمارس عليه التبعية أو الاستلحاق، والعبودية، ولو في شكل عبادة، وحيث يُمنى باستلاب مطبق لشخصيته، لموقعه ودوره في جماعته.

وسط هذا الجمهور لا يتحول الفرد إلى شخص ثم إلى شخصية مستقلة، مميزة ومبدعة، بل يتحول إلى نسمة أو رقم من أرقام الرعية. وتقوم فوقه سلطتا السياسي ورجل الدين على توازنات قلقة، هي تعبير

اجتماعي عن توازن الضعف، ضعف الحاكم وضعف معارضة الجمهور معاً. هنا، لا معنى لكلام على مواطن وسط جمهور هذه حاله. فكيف يكون مواطن سياسي، وهو مقموع بسياسة دولته؟ إنه بسبب ذلك، مواطن وطن آخر، يجده في المنفى (الهجرة) أو في الملكوت (العالم الآخر، القيامة). وفي الحالين، لا يجد نفسه هنا في موطنه. ومن أشكال التعبير عن هذه المفارقات، أحاديث سياسيين ورجال دين، وفي سياقهم أحاديث إعلاميين ومفكرين، عن: ساحة وطنية، شارع عربي..، للتعبير عن أحوال الجمهور، في غياب مفاهيم الأوطان والدول لديه. والحال، أليس من ضرورات البحث العلمي التساؤل: هل يخرج مواطنون من جمهور مستلب إلى هذا الحد الكبير، وأحياناً بلا حدود ولا قيود؟ إن الخيال السياسي - الديني في العالم العربي يؤجج خيال الجمهور، المكوّن أصلاً خارج العلم، خارج الاختبار والنقد، والموظّف لعبادة حاكم واتباع رجل دين، لا لتكوين دولة وضعية.

ومن زاوية أخرى، يجد الجمهور نفسه مأخوذاً بين فئتين: فئة «العملاء» الذين يهيمنون عليه من داخله، وفئة أسياد العملاء (القوى الخارجية المتحالفة)، الذين يسيطرون عليه من خارجه. وعليه، لا نعود نجد مواطنين وسط هذا الجمهور، إلا بشكل رومانسي، بمعنى انتماء المواطن إلى وطنه، كتراث، كماض أو كحنين إلى أصل ما. أما انتماؤه إلى هوية وطنية، فشكل لفظي. إذ ما معنى وطن لا يحمي مواطنيه؟ وما معنى حكومة وطنية تفترس الداخل عبر الفئة المهيمنة على الحكم، وتستقوي بالخارج لتجديد افتراسها لمواطنيها؟ وهل هم مواطنوها حقاً؟ ولو كانوا كذلك، كما في الدساتير والقوانين، فلماذا تفعل بهم حكوماتهم ما تفعل؟

أما على صعيد التكتل السياسي، فيجد الجمهور نفسه مأخوذاً، أيضاً، بين نظامين: نظام سياسي يجيز الأحزاب، ونظام لا يجيزها. وبين الأحزاب واللاأحزاب، يُحكى لهذا الجمهور عن الديمقراطية أو الشورى (وهي شكل أولي لتقنية الديمقراطية، وليست الديمقراطية بمعناها الليبرالي

أو الاشتراكي الحديث)، ولا تقدم له نماذج ديمقراطية للحكم، ولا شخصيات ديمقراطية، فكرية وسياسية. وفوق ذلك، لا يكاد يوجد في العالم العربي بلد واحد خالياً من سيطرة خارجية.

6 ـ في المدخل السادس، نتساءل عن تجليات جنون القوة، التي عاناها الجمهور العربي وما زال يعانيها، فكأنه مصاب بجرثومة العنف (الحرب) والتغالب، من دون توصل إلى حالة من اللاعنف، من التسالم أو السلم الأهلي. لماذا؟ هنا سلسلة ملاحظات:

أ ـ عموماً، تقدّم الديانات نفسَها في العالم العربي من يهودية ونصرانية (مسيحية عربية) وإسلامية، على أنها رسالات توحيدية، مسالمة، تدعو إلى الألفة والمحبة، لا غير. فيما تجعلنا الأبحاث العالمية، السوسيولوجية، غير الإيديولوجية (أي غير المنحازة سلفاً) نكتشف وجهاً آخر لهذه الديانات: الحروب، كتعبير عن جنون القوة والتعصب، والعنف المرتبط بالإكراه الاعتقادي. وهذا الاكتشاف يؤثر على ظاهرة تعصب الجمهور التي تستمد قوتها من التعصب الديني، القائم على استبعاد الآخر كمختلف، وتالياً كموضوع خلاف وصراع. فبقدر ما يُستبعد الجمهور من دائرة التنوير العلمي، يُكوِّن في مجتمعه الخاص تكويناً تعصبيّاً؛ وتالياً يكون لامتسامحاً في سلوكه السياسي، وخصوصاً في أدائه الديني ـ السياسي. ويستفاد من هذا الملحظ الأوليّ أن تعصب الجمهور يبلغ ذروته في مستوى الاحتدام الديني، ويخفّ قليلاً في الاحتدام السياسي حيث تستخدم أجهزة السلطة أدوات بوليسية لمراقبة التعصب وقمعه، أو لتثويره عند الاقتضاء. وفي مقابل اللاتسامح الديني، وتالياً اللاتسامح السياسي، يحاول العلماء والمثقفون العضويون، المناضلون مع كتلهم الاجتماعية التاريخية أن يقدموا عقلنة للسياسة والدين داخل جمهور خاص. ولكنّ نجاحهم مرتبط بتحول المجتمعات العربية إلى مجتمعات شبه علمية، يكون مرجعها العلم ومنطقه الاستكشافي والاختباري؛ ومرتبط أيضاً بتراجع الحروب وسط الجمهور، لمصلحة السلم الأهلي، وتمدين الجمهور نفسه ـ تمدينه فكرياً، لا

بالكاتشب والهمبرغر ولا بالجلابية والحجاب أو التشادور، والببغائية الشعائرية. وحيث إن جمهور العالم العربي مسلم بأكثريته، فلا مناص من استرجاع تاريخي للحرب الأهلية في الإسلام إذْ هناك صراعات سياسية - دينية تملأ هذا التاريخ، ولا مفرّ من تقديمها كما حدثت: في مكة والكوفة وغرناطة وحتى استانبول؛ وكما تكررت في حروب أهلية (فلسطين، لبنان) وحروب أصولية (الجزائر، السودان، مصر، السعودية). وهنا ينبغي التفريق المنهجي بين جمهور مسلم (مؤمن عموماً) وجمهور إسلامي (متعصب مذهبياً) وجمهور إسلامي (منتظم سياسياً لفرض إرادته بالقوة، التي تجمع بين الجنون الاعتقادي والجنون العسكري).

ب - مادام الجمهور العربي كماً مُهملاً، كامناً، جمهرة مواطنين بالقوة لا بالفعل فإن الفوضى، في عصر النظام والتنظيم العالميين، هي أخطر أشكال الاستلاب والنفاذ إلى هذا الجمهور لاستغلاله، واحتلال نفوسه، قبل احتلال مواقعه الاجتماعية في نطاق **فوضى الجمهور** هذه، تزرع الدولة ركائزها (مدارس، مراكز شرطة، مخابرات، جمعيات مدعومة، وأحزاب عند وجودها في الحكم..)، ويستفيد سياسيون كما يستفيد أصوليون من فوضى الجمهور غير المتشكل ولا المنتظم حول مصالحه الاجتماعية بالذات (نقابات، أحزاب طبقية، جمعيات طليعية، منتديات ثقافية..). وهكذا، يقتحم السياسي ورجل الدين فوضى الجمهور، ويدور الصراع أو التحالف بينهما حول الضحية السهلة. في هذا المجال، تتحول سياسات الدولة إلى مناورات على الجمهور، فيما تُقدم سياسات الأصوليّين نفسها كأنها مناورات تضاعف كآبة المشهد الاجتماعي للجمهور، فتزيده يأساً على يأس، وتدفعه نحو «انتحار عاطفي»، يليه «انتحار جماعي»: من البكاء والحداد، إلى الاكتئاب وممارسات العنف.

ج - مع ذلك يدرك الجمهور، رغم فوضاه، أنه قوة تاريخية، أكثرية عددية، تحكمه أقليات. هذه الأقليات الحاكمة (أو الفئات الطبقية المُهيمنة) يراها الجمهور العربي من زوايا مختلفة:

ـ على صعيد الصراع الديني، المذهبي، والطائفي، يرى الجمهور الأكثري إنه محكوم من جانب الأقليّ

ـ على صعيد الصراع السياسي، يلاحظ جمهور العالم العربي أنه «جمهور مدني أكثري» يحكمه تكتل عسكري أقليّ أو تكّتل عائلي.

أمام هذا المشهد العام لطرق حكم الجمهور العربي، نجد شبكة أخرى تتحكم بالمعرفة السياسة ـ الدينية للجمهور العام المشترك: ففي غياب المعرفة السياسية الناقدة داخل الجمهور، تؤسس جماعات دينية ركائزها العقيدية والاجتماعية على فراغ السياسة أو إفراغ الجمهور من وعيه السياسي المنتظم والمناضل، وتستغلّ وعيه المُستلب، وشعوره بالظلم الاجتماعي، وتطلعه إلى مستقبل أفضل، الخ؛ فتصف له الحاكم بأنه طاغية، مستبد، ظالم (وهو كذلك إجمالاً)، وتفتح له أبواب «الجنة الأصولية»، وتوهمه أن ما سيقوم به من أعمال لتدمير الواقع، تمهيداً لتغييره، هو من «الجهاد»، وإنه هو «المجاهد» حصراً، فيما يُوارى المناضل السياسي، الوطني، التحرري، الطبقي، اليساري الذي عرفه هذا الجمهور قبل «الفورة» الأصولية ـ التي سُميت خطأً باسم «صحوة»، «يقظة»، «نهضة»، ثورة»!

الواقع أن العالم العربي سار إلى اليمين المتطرف، سياسياً ودينياً، وحارب اليسار وفكره العلمي العلماني بكل الوسائل المتاحة. ولكن مشكلات الجمهور لا تزال حية، قائمة، وأكثر تعقيداً من أي ظرف تاريخي مضى. وحسب القاعدة الجدلية، عندما يبلغ المسار اليميني ذروته، ينطلق اليساري من قاع الجمهور، حيث لا تزال كامنة أو منتظمة نُوى اليسارية العربية، وحيث تُخاض معركة العلم والفكر النقدي في بعض الجامعات والمدارس والكتب ووسائل الإعلام، ولو بأسلحة غير متكافئة، وبموازين قوى غير متقاربة ولا متوازية حالياً.

تعاقب السياسي ورجل الدين:

7 ـ في هذا المدخل، تتكشف تجربة الجمهور العربي على صعيد

تعاقب السياسي ورجل الدين على الحكم في الدولة، وعلى الزعامة وسط الجمهور.

أ) بعد استبعاد رجل الدين في الغرب، ظهر التعاقب على السلطة الاجتماعية بين السياسي ورجل العلم (العالِم)، وقدّم المرجع الاجتماعي الديمقراطي إطاراً معرفياً، ومؤسسياً، لهذا التعاقب، الذي تحوّل غالباً إلى تساكن، بفضل الجمهورية (الاعتراف بحكم الجمهور العلماني)[6] وحتى بفضل الملكية الدستورية، بوصفها شكلاً من أشكال الجمهورية الفعلية. أما في العالم العربي، فما برح رجال الدين، بالتعاون مع سياسيين، يستبعدون رجال العلم، العلماء الوضعيين وأحياناً يستقطبون منهم أفراداً يوظفون علمهم لمشاريع أصولية/سياسية عموماً. **ومن دون ثورة علمية في هذا العالم العربي، لن تكون للعلماء جمهورية ولا جماهير خاصة بهم**. إذ تنطلي على الجمهور العام، العادي، الخام، خدعة أن أي رجل دين هو (عالم). فهو لا يميّز، خصوصاً في الإسلام حيث التمشيخ مُباح، بين متدين ورجل دين عادي وخبير دين محلّف أو منزّه، وعالم دين حقيقي (متخصّص) قد يكون مسلماً من خريجي المؤسسة الجامعية الدينية (الأزهر ـ النجف الأشرف ـ قم، الخ)، وقد لا يكون مسلماً، ولا مؤمناً، بل مجرّد عالم متخصص في الإسلام والمسلمين (Islamologue)، أو عالم اجتماع ديني (Sociologue Religieux)، علماني، لا إيديولوجي عموماً. والحال، فإن رجل الدين، سواء توظف في أجهزة الدولة وصار من أدواتها السياسية، كما هو الأغلب في العالم العربي، أم استقلّ في وظيفته الدينية (مهنة حرة)، إنما يضفي على نفسه «قدسية» معينة، تبهر الجمهور العادي،

---

(6) أي لا معنى لجمهورية (دينية). العامية في انطلياس أعلنت باسم الجمهور أول جمهورية لبنانية (1858).

را: إتيان دلابويسيه: **في العبودية الطوعية**، تعريب مصطفى صفوان: بيروت (توزيع دار الفارابي)، 2003

وتجعله يبوس يده، أي يعلن ولاءه له وطاعته وامتثاله. فهل رجل الدين عالم ومقدس؟ هذا ما سيجيب عنه بحثنا هذا في الفصل الثاني. فماذا عن رجل السياسة، من زاوية ادعاء العصمة أو القدسية، كأن «الحق الإلهي» لم يغادر بعد هذا العالم العربي؟

ب) مبدئياً الجمهورية الحديثة هي حكم الجمهور، تقوم باسمه، بقوته، وتستمر باستمراره. هذا المبدأ لا مكان له في العالم العربي إلا شكلياً. لماذا؟

ـ لأن الحاكم العربي يعتبر نفسَه مالك سلطة (أنا الدولة) لا مكلفاً أو ممثلاً لأحد، مما يضيّق الفسحة الإيديولوجية بين الشكلين الملكي والجمهوري للحكم، ويسهّل التوريث السياسي[7] في النظام الجمهوري العربي، وكأنه نظام ملكي (معدّل)، ما دام الجمهور في النظامين متقارباً من حيث الذهنية الاعتقادية والسلوكية السياسية، المعطلة عموماً؛

ـ لأن قنوات الاتصال الديمقراطي معطلة أو ملتوية (فاسدة) بين الجمهورية والجمهور، بسبب فساد مؤسسات الحكم التي لا تعبر عن فصل سلطات بقدر ما تعبر عن تقاسم سلطات (محاصصة) كما كان الحال في مجلس العشيرة أو القبيلة. فالديمقراطية كمشروع عقلاني لربط السلطة بالجمهور، تفقد رباطها في التجربة العربية المعاصرة، فتتغلب العلاقات الشخصية بين الحاكم والجمهور، وتغدو عبادة شخص الحاكم (مدى الحياة؛ إلى الأبد) من العبادات المسوّغة في مجتمعات دينية تهمّها العبادات، أكثر من المعاملات، وتالياً أكثر من القيادات، ومن التدبير أو المسؤوليات. هنا **إسقاط التدبير** يعادل الاستسلام للحاكم، بإزاء التسليم للأنا الأعلى في المنزل، والأنا الأعلى في السياسة.

ـ لأن رجل الدين، الذي يستمدّ من زّيه قدسَّيتَه، ويرتسم فيها مدى

---

(7) خ.أ.خ: **التوريث السياسي**، بيروت، المؤسسة العربية، 2003.

حياته، إنّما يقلّد الحاكم القديم (أمير مدى الحياة، خليفة مدى الحياة) ويقدّم بدوره أنموذجاً مقدساً للحاكم، الذي يدّعي عصمة (لن يولد من يقول له: لا، أي من يعارضه وينتقده ويحاسبه).

بهذه المعاني كلّها يعيش العالم العربي بسياسيّيه ورجالات دينه وجماهيره في صميم القرون الوسطى، وإن تزيّوا بأزياء حداثة القرن العشرين أو ما بعدها.

ج) في تجربة إيران الجمهورية، التي تهمنا هنا من زاويتين ـ زاوية تأثيرها في بعض الأوضاع العربية، وزاوية إلهامها السياسي لبعض الحركات الأصولية الإسلاموية(العراق ـ لبنان ـ فلسطين ـ الجزائر، الخ.) ـ تنتقل «العصمة» من الإمام إلى ولي الفقيه؛ وهذا لا يصير إماماً إلا بسواد الجمهور (تجربة الخميني ـ خامنئي). وعليه، يكون فوق رئيس الجمهورية وفوق المؤسسات كلها، بصفته نائباً لإمام غائب ـ منتظر. فما العلاقة هنا بين صوت الجمهور وسلوك وليّ الفقيه؟

ـ الجديد في التجربة الإيرانية المعاصرة هو «تقريب صوت الشعب من صوت الله»، سواء بالعبادة أم بالقيادة. لكن سلوك الفقيه الحاكم يتصل بالإمام الغائب، ومنه، بالله (فالغائب هو الوصي، وهو ولي الله)، بوصفه شاهداً على الغائب؛ وعبر الملالي، يتصل من جهة أخرى بالجمهور المتديّن الذي يتزيّا بزيّ رجال الدين ويقلّدهم. بكلام آخر الجمهور العام، العادي، لا ينتخب وليَّ الفقيه، بل يبايعه عبر رجال دين، مدى الحياة. فهو يمثل المطلق والمقدس معاً. أما رئيس الجمهورية فينتخبه الجمهور العام، كل الشعب. ومع ذلك يكون لولي الفقيه عليه ما يشبه حقّ الفيتو المعزز بحق الوصاية. والحال، فإن الحكم الفعلي والدائم هو لولي الفقيه، لا لرئيس الجمهورية، على الرغم من المظاهر الديمقراطية المستعارة. «إنها الديكتاتورية المطلقة»، يقول حفيد الخميني، مثلاً. ويرى معارضو هذا النمط التحكمي أنه نظام توتاليتاري ديني، لا يختلف عن «النظام الوهابي» في الجزيرة العربية، أو عن «نظام الحزب الواحد» (سورية ـ العراق) أو «نظام

المؤسسة العسكرية» (بقية العالم العربي) إلا بالتسويغ الإيديولوجي. إذ إن المشترك بين هذه الأنظمة كافةً هو «الجمهور المستلب». وعندنا أن المميز للنظام «الجمهوري» الإيراني هو سعيه لتغليف السلفية المحافظة بقشرة تحديثية سياسية، تُوهِم ناظرها السطحي أنه أمام نظام ديمقراطي، ظاهره سياسي وباطنة فقهي متزمت، يضع صوت الوحي فوق صوت العقل الوضعي أو فوق وعي الجمهور المستلب من حيث حقوق الإنسان في حرية التعبير والنقد، وفي العدل والمساواة بلا شرط، وخصوصاً من حيث حقوق المرأة المدَّجنة[8] بالتشادور وتوابعه، وبالمتعة وتعابيرها الجنسية ـ الاجتماعية، الخ. وبكلام آخر، يكتشف الناظر في عمق البناء السياسي للنظام الإيراني الحالي أنه أمام «دكتاتورية دينية»، تمارس القيادة المطلقة باسم قانون العبادة. وفي العبادة لا يمارس الجمهور نقداً، بل يؤدي شعيرة، طقساً. ويغلِّب الإيديولوجية الدينية على العقل العلمي النقدي. فإذا بصوت «اللاعلم» يعلو فوق صوت العلم الوضعي، الاختباري، الحديث والحقيقي في تحققه التاريخي. وبقوة هذا الازدواج الديني ـ السياسي، ينشطر الجمهور الإيراني إلى جمهورين داخل النظام: جمهور محافظ، مرتبط بمركزية ولي الفقيه ومؤسساته الدستورية، وجمهور إصلاحي مرتبط برئيس الجمهورية وباقي مؤسسات الجمهورية.. أما خارج النظام فهناك جمهور معارض، ناقد، ثوري بالقوة. وبقدر ما يرتدي النظام الإيراني هذا رداء الثورة الدينية، يصنف الجمهور المعارض بأنه «مضاد للثورة». فهل قدّم هذا النظام أنموذجاً سياسياً للجماهير الإيرانية المسلمة، الشيعية بأغلبيتها؟ وما قد يصلح للشيعة هناك، وفي أنحاء أخرى من العالم (حزب الله في لبنان، جيش المهدي في العراق) هل يصلح لغير الشيعة من العرب ومن المسلمين في العالم؟

ـ في أثناء زياراتنا المتكررة للاتحاد السوفياتي وللجمهورية الإسلامية

---

(8) رفض البرلمان الإيراني، سنة 2004، مشروع قانون تقدم به الإصلاحيّون للمساواة بين المرأة والرجل.

في إيران، اكتشفنا تماثلاً بين نظاميهما، مع مفارقة في المصدر أو في الإطار المرجعي لكليهما (الماركسي مقابل الشيعي). وبما أن الاتحاد السوفياتي (الشيوعي) قد زال عن المشهد السياسي العالمي، فإن هذا الاتحاد السوفياتي (الشيعي) كان يقدم إيديولوجياً على أنه شكل جديد لمركزية سياسية، توتاليتارية: فبدلاً من الشاه أو القيصر، قام وليُّ الفقيه[9]، المصحوب برئيس جمهورية وحكومة تلي الأحكام ولا تحكم؛ وبدلاً من الإيديولوجي (الشيوعي) في موسكو، قبل السقوط، قام في طهران الإيديولوجي (الشيعي). وفي الحالتين، حكم الرجل الإيديولوجي (الشيوعي/ الشيعي) لا الرجل السياسي الممثل مباشرة للجمهور الحرّ. ومن الواضح لنا أن حاكم إيران هو رجل الدين (خامنئي) لا رجل السياسة (خاتمي). وهنا ثارت المساءَلة: هل إيران جمهورية ديمقراطية حديثة أم أنها إمبراطورية معدّلة؟ وإذا كانت لا هذه ولا تلك، فما هي إذاً؟ إنها نمط سياس مرَّكب: ملكي ـ جمهوري، محكوم بعقلية مزدوجة، منشطرة من داخلها، ومعرّضة بنيوياً لأعنف التحولات من الداخل ومن الخارج. **من الداخل**، بفعل واقع الجمهور الذي يجتاف مشاكله الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ولا يجد لها حلولاً في الخطاب الفقهي، كما لا يجد لها حلولاً في الخطاب السياسي الجمهوري المقيد (إذ: **لا إصلاح مع المحافظة**). فحين يُدرس الجمهور الإيراني من زاوية واقعه الاجتماعي ستظهر إلى السطح مشكلاته الفعلية، المستورة حالياً بستائر إيديولوجية، كالبطالة والإثراء، والقمع والدعارة (باسم المتعة وسواها) وتعاطي المخدرات وخصوصاً حجر العقول والحريات. فمن يعطي الحق لولي الفقيه بالحجر مثلاً على خاتمي وجمهوره الذي تراوح في انتخابات الرئاسة ما بين 70 و77 بالمئة؟ إنه ليس الجمهور الباقي للسيد خامنئي، بل الإيديولوجية.

ومن الخارج، صارت إيران هذه في دائرة الخطر، بعد احتلال

(9) الموصوف بأنه «قائد الأمة الإسلامية»، عندهم.

الولايات المتحدة الأميركية لأفغانستان والعراق، وتهديدها لحليفتها العربية الوحيدة، سورية، ذات النظام الإيديولوجي الأحادي؛ ولحزب الله في لبنان، المستنبط من الأنموذج الشيعي الإيراني، والمعزز بدعم سوري - إيراني، لا جدال فيه!

وعليه، لو قارن الباحث الاجتماعي بين نمطي الحكم في موسكو السوفياتية وطهران الفقهية، لتساءَل: هل هناك فارق نوعي بين القيصر والفقيه؟ ولافترض أن (الرفيق) عندما يرتدي رداءً قيصرياً، لا يبقى رفيقاً إلا بالشكل، وأن (الأخ) عندما يرتدي رداءً كسروياً لا يكون أخاً في الدين إلا طقسياً. وفي التعميم، يتساءل الباحث: هل كانوا كلهم قياصرة، في موسكو بعد القيصر، من راسبوتين إلى بوتين، يحكمون الجمهور برجال الظل، بالمخبرين والخبراء بمجلس السوفيات؟ وهل باتوا كلهم أكاسرة، في طهران بعد الشاه، من الخميني إلى الخامنئي، عبر رجال الدين ومجلس الخبراء و«محاكم التفتيش الجديدة»؟ في الحالتين، ادّعاء مشترك: الديكتاتورية باسم الجمهور، على الجمهور عملياً؛ وتساؤل انتقادي: مادام الجمهور في موسكو وطهران، وبغداد ودمشق وتونس الخ.. هو مع النظام بنسبة 99,99 بالمئة، فهل يستحق الباقي من الجمهور المعارض 0,01 بالمئة كل هذه الأجهزة والمخابرات والمحاكم والسجون والمنافي؟

هذه إضاءة جانبية للمشهد الجمهوري السوفياتي - الإيراني - العربي، لا أكثر.

وليس لنا في هذا البحث أن نذهب إلى أبعد من ذلك، إذ إن موضوعنا هو الجمهور العربي، وما يتحكم به من سياسيين ومن رجال دين.

د) في المشهد السياسي العربي الراهن تستوقفنا جملة ظواهر متشابكة ومتقاطعة وَسطَ الجمهور. يقال إن الديمقراطية هي وضع السلطة وسط الجمهور، فماذا نجد، تحديداً، وسط الجمهور هذا؟ فوضى؟ ديكتاتورية؟ ديمقراطية؟ الجمهور نفسه منقسم في المجال العربي بين نماذج حكامه (أمراء/ ملوك/ رؤساء) (مدنيون/ عسكريون أو عسكريون مدنيون) والأهم من

ذلك كله هو أن الجمهور العربي مُباح بلا استثناء للسياسيين ولرجال الدين معاً، ولا تتوافر له فرص اجتماعية للمشاركة الوضعية، الموضوعية في السلطة وقرارها السياسي. بكلام آخر، لا نجد سلطة وسط الجمهور العربي، والإسلامي أيضاً؛ إذ إنه ليس سيد نفسه، بل هو لسان سيده، الذي يكتم صوته بأجهزته. ومثال ذلك ما يدور على أرض فلسطين المحتلة من صراع عربي - إسرائيلي، عنوانه الرمزي انتفاضة فلسطينية مقابل آله قمعية إسرائيلية، وجمهور خائف من الاحتلال، مقابل جمهور مُخَوَّف من المقاومة للاحتلال (والتي تسمى في الإعلام الإسرائيلي - الأميركي، إرهاباً). وفي هذا السياق، يستعاض حالياً عن درس الجمهور الفلسطيني - الإسرائيلي، باستطلاع لرأي (جمهور)، لعينات من جمهور غير حرّ، في الجانبين، فلا نحصل على صورة واضحة لواقع هذا الجمهور الفلسطيني - الإسرائيلي الذي يُحكى له عن السلام، ولا يرى سوى الحرب بمختلف أشكالها التقليدية والمتطورة جداً. لكننا حين نقارن بين عرفات(*) وشارون، من زاوية جمهورهما المتعاكس، نحصل على الترسمية التالية:

ياسر عرفات	آرييل شارون
أصلي (من فلسطين)	مغتصب (من روسيا)
مقتول (رمزياً)	قاتل (فعلياً)
ضحية حرب	مجرم حرب
مسجون	سجان
مقهور	قاهر
رجل دولة محتلة	رجل دولة مغتصبة

- وبالعودة إلى المثال العربي، لابد للباحث من التساؤل عن قنوات

(*) توفي سنة 2004. في 9/ 1/ 2005. جرى انتخاب السيد **محمود عبّاس** (فتح)، ورئيس منظمة التحرير الفلسطينية، رئيساً للسلطة الفلسطينية، بنسبة ٦٣٪ من أصوات المقترعين.

الاتصال بين الجمهور والمؤسسات «الحديثة» وما تقدم من حقوق عامة، وبالأحرى، ما تستلب باسم هذا الجمهور أو هذه الجمهورية، أو تلك الإمارة، أو المملكة، من حقوق منسوية إيديولوجياً إلى جمهور لا يستمتع بشيء منها، إلا في زوايا بدائية (حق المدرسة مثلاً، بصرف النظر عن مضمون الدرس، وهل هو قمعي لأبناء الجمهور أم تحريري وتنويري).

- بالتركيز على صلة الجمهور بالمؤسسات العامة للدولة، من النافل الافتراض أن الجمهور العربي هو خارج المؤسسة/الدولة تماماً، وأنه لا يشارك فيها إلا موسمياً، حتى عندما تكون هناك مشاركة شكلية في أنظمة (جمهورية)، ولا يندرج في سياقها إلا مقموعاً، مقهوراً، ونادراً من خلال أبنائه الذين يخترقون سقف الطبقة المهيمنة، إما بوظائف منظورة، وإما بانقلابات ومشاركات ملتوية من خلال المؤسسة العسكرية. **حتى الآن، نفترض أن السلطة في العالم العربي هي فوق الجمهور، لا وسطه، ولا في أفقه المنظور. وأن السياسي يسعى بكل وسائل السلطة إلى تحييد الجمهور، وجعله «مكلّفاً» «دينياً»، إيديولوجياً ميتافيزيقاً، لا مواطناً سياسياً.** فيما يكتسب رجل الدين، **بزيه وفقهه**، موقعه كمواطن سياسي، عادي بنظرالجمهور، ما دام لا يتخذ موقعه في مؤسسة السلطة. لكنه حين يتحول إلى مواطن ديني - سياسي - رسمي تضفى عليه قدسية المؤسسة، التي تسومه كما يُسام كاهن. وهكذا تعبر الدولة السياسية - الدينية في العالم العربي عن المجال السياسي الخاص، وتفرض **العبودية** على الجمهور العام.

في هذا المستوى، من تحليل الظاهرة، يتساءل الباحث: ما هي المزايا المشتركة بين مهنة رجل الدين ومهنة السياسي؟

- تمتاز «مهنة» رجل الدين في العالم العربي أو حرفته، بأنها **مذهبية، إيديولوجية، غيبية بامتياز**، مع إصرار صاحبها على أنه «من عند الله»(*)، حتى عندما يكون موظفاً في مؤسسة الدولة، ومتعيشاً مثل باقي موظفيها،

(*) خليفته؛ وله الحق في أن يوّقع عنه، استناداً إلى القرآن والسنّة.

من مال الجمهور وأتعابه، وما يفرض عليه من رسوم وضرائب رسمية، فضلاً عن الرسوم الدينية الخاصة، التي لا تظهر في موازنة الدولة، بل في ميزانية رجل الدين نفسه التي لا تخضع لمراقبة ولا لضريبة دَخل ـ كأن ما يجنيه رجل الدين من جمهوره، ليس دخلاً!

ـ في المقابل تمتاز مهنة رجل السياسة بأنها **(حزبية)**، **(مؤسسية)**، **(عائلية)** تارة، و**كاريزمية**[10] تارة. ومن خلال رجل الدين، الموظف مدى الحياة عند الله والجمهور، يدعي رجل السياسة أنه هو أيضاً موظف عند الجمهور بمشيئة الله، وأنه «مسؤول» عن هذا الجمهور «مدى الحياة» ولكن عبر التكرار الانتخابي (خلافاً لرجل الدين الذي ينتخب نفسه بنفسه مدى الحياة)، الذي يكاد يشابه النظام الوراثي الملكي، ويتوجه إلى توريث الجمهور لوريثه الشخصي أو المؤسسي (العسكري).

ـ أما على صعيد المؤسسات العامة للدولة فيجري التعاون بين السياسي ورجل الدين، أي تقاسم السلطة في نهاية التحليل. ويحار الجمهور في تعاطيه السياسي مع الدولة: هل هي دولة تقنية، تقنوقراطية تستعين بالتكنولوجيا الحديثة، أم هي دولة بيروقراطية ـ تقنوقراطية، استبدادية في باطنها، تتظاهر بأنها دولة سياسية ـ دينية (أي مقدّسة، فوق جمهورها)، تتسلح بالتكنولوجيا لدعم الإيديولوجية (أسطورة دولة العلم والإيمان التي أطلقها **أنور السادات** لتغطية سياسته المعروفة)؟ هنا بالذات، يمكن للجمهور أن يكتشف دور رجال الدين حين ينضوون في أجهزة الدولة ومؤسساتها، وأن يتساءل عن معنى تحوّل الإيديولوجي الديني إلى إيديولوجي سياسي مقنّع، وكيف يمكن الانتقال من دولة إيديولوجية متخلفة إلى دولة تكنولوجية متقدمة؟ ويرى الباحث أن البحث عن (علم) في فراغ إيديولوجي لا يوصل إلى العالم الوضعي، بل يوصل إلى مساءلة أخرى: **لماذا لا يتحول رجال الدين السياسيون إلى سياسيين عاديين؟ لماذا**

---

(10) Charismatique: رحمانية، من لطف الرحمن.

يمارسون السياسة بالواسطة، بالمواربة؟ ألهذا بالذات يرفضون فصل الدين عن الدولة، أي فصلهم ذاتياً عن أجهزة الدولة التي يعملون فيها وينعمون بامتيازاتها، فضلاً عن استباحة الجمهور نفسه؟ وفوق ذلك، إن كان بعض رجالات الدين هم حقاً خبراء أو علماء دين، فهل يرتجى تحولهم إلى علماء «حديثين» في القرن الواحد والعشرين، يعتاشون من مهن حرّة، لا من مهنة الزي الديني وما وراءه؟ بكلام آخر، يتساءل الباحث الاجتماعي ـ وهو يسلّم بأن المقدس الديني والسياسي يُدرس كسواه من الظواهر، وبأن المجتمع هو الموضوع، لا الوحي أو المقدس الممنوع من الدرس في دائرة فقهائه وأوليائهم ـ: أتكفي مورفولوجيا رجال الدين (الأشكال ـ الأزياء ـ السلوكات) لتمييزهم من رجالات السياسة (طربوش/ طاقية/ حطة وعقال، مقابل عمامة أو طابية: Bonnet) (أو رؤوس سياسيين مكشوفة مقابل رؤوس رجال دين مستورة)؟ وهل هناك أزياء مقدسة، دينية وسياسية، لأنها رسمية، (بوهم أن كل رسمي مقدس)، مقابل أزياء الجمهور العادية (بوهم أن كل ما هو غير رسمي هو عادي)؟

هنا، لا بد للباحث الاجتماعي من التوقف ملياً أمام ظاهرة الجمهور، وهو يعاني من تحولات المتغيَّرين، السياسي ورجل الدين.

8 ـ في هذا المدخل الثامن، يتوخّى الباحث الاجتماعي أن يجيب عن سؤال مركزي في عصرنا: لماذا الجمهور هو الثابت أمام هذين المتغيرين؟ وللرد عليه بموضوعية، تُثار سلسلة أسئلة فرعية، منها:

أ) هل الجمهور (السياسي) في حاجة إلى رجال الدين ـ السياسيين في عالم التكنولوجيا؟ بكلام آخر يلاحظ الباحث الاجتماعي أن الثنائية القطبية للمعرفة في نطاق العولمة ـ أي المعرفة السياسية والتقنية ـ لا تنطبق على العالم العربي إلا مظهرياً وجزئياً. فالمعرفة السائدة هنا، وسط الجمهور، هي معرفة دينية ـ سياسية. والجمهور الممتاز بأميّته المزدوجة الألفبائية والعلمية أو الثقافية، هو جمهور هامشي، غير متحضر، حتى في الحواضر والمدن الكبرى، نظراً لغياب نظام حضاري دامج.

عبر هذا الفراغ المعرفي الحديث، بل عبر هذا التفريغ المعرفي للجمهور، يجري تمرير وتبرير الإيديولوجيات الدينية وسواها. فعلى أمية الجمهور المزدوجة هذه، يبني التوأمان، السياسي ورجل الدين، دولة الجمهور المُفرَغ أو المفرَّغ من المعرفة العالمية، العلمية التقنية ـ السياسية، ويُساق الجمهور بقوة الأجهزة القمعية إلى التسليم بهذا التقسيم للسلطات بين السياسيين ورجالات الدين، الذين يحكمون بمواربة، ولا يخفي بعضهم طموحاتهم للحكم المباشر ـ على غرار ما حدث في إيران، وما يحدث داخل الأحزاب والجماعات والحركات الإسلاموية وسط الجمهور. هكذا تقدم الإيديولوجيات الإسلاموية وغيرها للجمهور على أنها هي الإيديولوجيات الأفضل والأصح ـ وهذا صحيح طالماً أنها لا تخضع لتجربة أو نقد موضوعي (بحكم قداستها) ولا تقبل للتطبيق مثل كل الطوباويات الأخرى. وفي الوقت نفسه، تمارس السياسة على الجمهور وتطبق ضده في مكان آخر، في المؤسسات العلنية والخفية للدولة الدينية ـ السياسية.

ب) لكن هذا الجمهور الديني، الممنوع من السياسة المباشرة التي هي من حقوق المواطنين، يتعلّم نسبياً، يتعلم علوماً أخرى، غير (علم الإيديولوجيات الدينية. صحيح أن علمية الجمهور نسبية، محدودة، مبرمجة؛ لكنها أجدى من أميته المزدوجة، الآنفة الذكر. عبر المدرسة والجامعة، وخصوصاً عبر المهن أو الصنائع، يتعلم أبناء الجمهور العربي ولو ببطء أكثر ما تعلمه الجيل السابق من آبائهم. فهذا الجمهور الذي يكتشف فعاليات التكنولوجيات العلمية، لا بد أن يكتشف في الوقت نفسه ـ كما اكتشف أصولي مصري خرج من سجن السلطة أن **«الدنيا أجمل من الجنة»**[11] ـ أن العلم الحديث يفصله عن الإيديولوجيات الدينية، ويقوده إلى **علمانية صحيحة** (بمعنى رؤية العالم بعلم، لا بوهم) و(بمعنى رفض سلطة رجل الدين في السياسة) و(بمعنى المشاركة في السياسة عبر العلم)؛

(11) منشورات دار النهار، بيروت، 2002.

وفوق ذلك، يجعله مشاركاً في الإنتاج الاقتصادي (الرأسال المالي) والرمزي (الرأسمال المعرفي أو الثقافي) للمجتمع.

ج) وسط هذا الجمهور المتعلم، المتعلمن أكثر فأكثر، يتساءل الباحث الاجتماعي، غير الإيديولوجي: هل يحتاج جمهور مندرج في مسارات الإنتاج والتنمية والعلم والعلمنة، في ظروف تشابك المحلي (الخاص) والإقليمي والدولي (العولمي) إلى تقليد رؤسائه الدينيين والسياسيين، الذين ما انفكوا يعاملونه كجمهور مرؤوس، فيما هو سيّدهم دنيوياً وتكنولوجياً؟

- الواقع أن شرائح متعلمة من الجمهور هي التي تندرج حالياً في هذا المسار الاستقطابي الذي لم يبلغ ذروته بعد. ومادامت المسألة مسألة وقت، فإن فشل السياسيين ورجال الدين في قيادة الجمهور العربي، لن ينكشف تماماً إلا عبر مسارات التطور القادمة. أما الآن، في هذه المرحلة التحولية، فإن الباحث الاجتماعي يلاحظ مدى تمادي الحاكم في تزوير إرادة الجمهور، وتضليله وتخديره، حتى إلغائه:

- سياسياً: بتوهيمه الفكري وقمعه وسجنه في نظام استبدادي عام؛

- دينياً، بتعقيده، بتحجيره عقائدياً، وتغريبه معرفياً عن عصره - بحيث لا يعود يرى من دنياه إلا اللاهوت أو الكهنوت، فيعمى عن نقد سلوك حاكميه وعن واقعه الاجتماعي وشرطه الإنساني..

- إن هذا التمادي في «افتراس» الجمهور العربي، يمكن تمثله من خلال الوقائع الاجتماعية السياسية، التي نرسلها هنا على سبيل المثال لا الحصر: ادّعاء النظام العراقي قبل سقوطه أن الرئيس صدام حسين قد انتخبه الشعب بنسبة مئة بالمئة فقط؛ تمادي طبقة سياسية في لبنان بنهب الجمهور وممتلكاته ومؤسسات دولته (مديونية 35 مليار دولار حتى الآن)؛ نزوع النظام - المؤسسة في مصر إلى توريث الرئاسة (من الرئيس حسني

مبارك إلى ولده جمال، عبر الحزب، وضمناً عبر المؤسسة العسكرية، وإن كان جمال مبارك من خارجها شكلياً)؛ نزوع النظام الملكي ـ الأميري إلى إبقاء مؤسسته كما هي، من دون تعديل، (رفض الاصلاح والملكية الدستورية، مثلاً)

د) وبعد، يتساءل الباحث الاجتماعي: أليس للجمهور مِهَنٌ أخرى، غير تلقي قمع رجال السياسة، وتخدير رجال الدين؟

ـ سوسيولوجياً، بلى. فهو القوة المنتجة، الكتلة التاريخية الفعلية التي تخرج منها القوى العمالية، وطلائعها البروليتارية الواعية، وكذلك النخب الاجتماعية ـ التي قد يخون بعضها الجمهور المرجعي، لمصالح شخصية، أو لانتماءات فوقية داخل أجهزة الدولة ـ؛ ولكن، إعلامياً، يجري تشويه هذا الجمهور في الخطابين السياسي والديني ـ السياسي، باعتبار أن الجمهور العام أعمى، مجرد «كتيبة خرساء»، يقودها بلا محاسبة حاكمون، تراثهم الثقافي ـ السياسي، الأدبي والديني معاً، هو تراث إقطاعي استبدادي، استعلائي وقمعي.

ـ الواقع أن ماتراه السوسيولوجيا في الجمهور، هو غير ما تفرضه الإيديولوجية. لهذا، يصطدم العالم الاجتماعي بالعقبة الإيديولوجية، بوصفها عقبة معرفية تحول بينه وبين التعمق في درس ظاهرة الجمهور؛ وهنا يُخشى أن يتوقف الباحث عند سطح الظاهرة (الشارع العربي، الساحة، الشارع الوطني، الديني، الخ.) دون اختراق بنيتها العميقة[12]، بكل تركيباتها، كما سنرى قريباً، من خلال الشبكة الاجتماعية لهذا الجمهور العام. وعليه، فإن الإيديولجية السائدة على الجمهور تمانع السوسيولوجيا، وتقمع السوسيولوجيّ.

(12) جورج غورفيتش: الأطر الاجتماعية للمعرفة، تعريب خ.أ.خ، بيروت، منشورات، مجد، 1984.

ـ أول ما يكتشف الباحث الاجتماعي أن الجمهور، الموهوم في الإيديولوجية السياسية ـ الدينية، هو أنه ليس جمهوراً واحداً (جمهور الأمة الواحدة، جمهور الدين الواحد جمهور الشعب العظيم ـ العظيم في استغلال حاكميه له؟)؛ وأنه ليس جمهوراً فئوياً، كما يوصف عادةً، (جمهور سياسي لدولة تقترض هويتها من عائلة حاكمة، أو من شخص حاكم أو من فئة طاغية، أو طائفة مهيمنة، أو حزب عسكري ـ سياسي، الخ. لكنه مع ذلك جمهور مشترك، لأنه مجال اجتماعي مفتوح، مستباح، متاح للحاكمين المتشاركين في العالم العربي.

ـ أكثر من ذلك، يتساءل الباحث الاجتماعي: هل يمثل السياسيون «الجمهور السياسي» المقطوع لهم بنسبة 99,99 بالمئة؟ وهل يمثل رجال الدين جمهورَهم الديني، المتاح لهم عبر مذاهبهم وطوائفهم أو تنظيماتهم السياسية ـ الدينية ـ كما حدث في أفغانستان وإيران، وكذلك في شطر من الجمهور الشيعي اللبناني (احتكار حزب الله وحركة أمل للمجال الاجتماعي ـ السياسي، واستبعاد النخبة العلمية)؟ طبعاً، يلاحظ الباحث الاجتماعي أن وسط الجمهور، ظهرت تكتلات شعبية حول زعيم سياسي أو ديني، قدمت عينات استثنائية لنماذج عربية ناجحة ومجهَضة: عبد الناصر في مرحلة صعوده؛ موسى الصدر في المجال الشيعي السياس قبل الحرب؛ حسن الترابي، في السودان؛ عبد الحميد بن باديس في الجزائر، الخ.

ـ مع ذلك، يُقتضى أن يكون الباحث الاجتماعي إجرائياً Opératiore، عملانياً في تشريحه للجمهور المشترك بين السياسي ورجل الدين، بمعنى أن يرصد خصوصيات الجمهور العربي المتنوع بتنوع أنظمة حكمه، في الجمهوريات العسكرية (المدنية شكلاً) والملكيات والإمارات المدنية شكلاً (العسكرية فعلاً).

ـ صفوة القول: من الخطأ التفكيكي لظاهرة الجمهور، حصرُها في ثنائية: جمهور سياسي، جمهور ديني. كذلك من الخطأ التركيبي، عدم

لحظ هذه الثنائية في أثناء التوليف السوسيولوجي للجمهور الموزع على فئات، شرائح، طبقات اجتماعية، والمقسم بحسب ظروفه الاجتماعية العينية، إلى أصناف (Catégories).

9 شبكات أولية لتصنيف الجمهور العربي المعاصر:

أ. جمهور مشارك (استقرار)	• جمهور معارك (اضطراب)
ب. جمهور مبال (مناضل)	• جمهور لا مبال (مستسلم)
ج. جمهور محبوس (مستعبد)	• جمهور مهجور (مستبعد)
د. جمهور معَسكر (مغلق)	• جمهور محضّر (منفتح)
هـ. جمهور مدني (علماني)	• جمهور ديني (متعصب)
و. جمهور معتدل (محاور)	• جمهور متطرف (إكراهي)
ز. جمهور حر (ديمقراطي)	• جمهور مقيد (توتاليتاري)
ح. جمهور قارئ (متعلم، قابل للثقافة)	• جمهور جاهل (أمي، مقلد)
ط. جمهور منتج (عامل)	• جمهور غير منتج (خامل، متسوّل)
ي. جمهور سياسي (ملتزم)	• جمهور لا سياسي (فوضوي)

- هذه تصنيفات معرفية لتوجهات مُفترضة داخل الجمهور؛ لكنّها، سوسيولوجياً، تستدعي استدراك التوظيفات الخاصة، الأخرى، للجمهور، خارج ثنائية السياسي ورجل الدين. كيف؟

- يلاحظ الباحث الاجتماعي أن للجمهور وظائف أخرى، غير الاستلحاق بالسياسة أو بالدين. مقابل المهن الاجتماعية، هناك جماهير فرعية، سواء في مجال الإنتاج أم في مجال الاستهلاك. مثال ذلك: العلماء غير الدينيين في العالم العربي، ومكانتهم، من زاوية الحكام

والجمهور. هنا، يلاحظ أن فئة منهم تنحاز إلى السياسيين، وأن فئة أخرى تقلد رجال دين. وهنا أيضاً، لا بد من سبر غور هذا التحول للعالم (الحديث) إلى ظل رجل دين تقليدي، أو حتى تحوله شخصياً إلى رجل دين (فيما رجال دين أو علماء دين يتخلون عن الزي الديني، وينقلبون إلى علماء أو مناضلين في مواقع أخرى). لماذا يحدث هذا التحول في الاتجاهين (من العلمي إلى الديني، ومن الديني إلى العلمي) في مصالحة مع بيئة تتغير، تنتقل مثلاً من الانفتاح والليبرالية والعلمانية، إلى الانغلاق والعسف والتعصّب، على مستوى الجمهور؟ وإلى متى سيظل يحدث ذلك، وكأن الفصل ممتنع بين علوم الدنيا و«علم الدين»؟

- هنا الإشكالية السوسيولوجية للجمهور، يمكن صوغها مجدداً بالكيفية التالية: ما دام الجمهور المشترك يعيش في عبودية إرادية، لا في مجال اجتماعي ديناميكي وحرّ منفتح بالعلم على دنياه، ومنفصل بقوة طبقة السلطة عن السلطة، فإنه يعاني من اقتياده بالحديد سياسياً، وبالوعيد دينياً. وفي المقابل، حتى داخل هذا السجن العام (أو الطبقة المغلقة) ينمو جمهور خاص بالعلماء والمتعلمين غير الدينين: جمهور الطلاب والتلاميذ والمهنيين. هذا الجمهور الخاص، لن يكون خاصاً بالعلماء، إذا لم يسيّسوه. لكن إلى أي حد يمكنهم تسييسه كجمهور متخصص (تجربة الأحزاب اليسارية في هذا المجال، ثم تجارب الحركات الدينية)، إنْ لم يكونوا هم أيضاً ساسةً أو مُسيّسين؟

- بكلام أدق، يمكن التساؤل: هل للإطباء، للمهندسين، للمحامين.. الخ. جمهور خاص ومميز، أم مجرد زبائن؟ وهل لرجال المال والأعمال والشركات.. الخ جمهور متخصص، أم مجرّد أُجراء وموظفين؟ وهل للرياضات جمهور عام، مُسيّس في الخفاء، أو مُبعد عن السياسة وهمومها وقضاياها؟ إلى ذلك، أليس من واجب الباحث الاجتماعي المعاصر أن يلحظ، إلى جانب التوظيفات الآنفة للجمهور،

الأهمية التي يستحقها **جمهور الإعلام**:

- جمهور الشاشة: السينما - التلفزة - الكمبيوتر - الأنترنت:

- جمهور الصوت: الخطابة - الوعظ - التوجيه السياسي والديني - الأخبار - المحادثات والمكالمات (الهاتف المتحرك والثابت)؛

- جمهور المشهد: المَسْرح - الطرب - الحفلات - الاحتفالات - المهرجانات - السباقات - الرياضات البرية والبحرية والجوية - المتاحف والآثار؛

- جمهور الأميّة الثقافية: جمهور الحكي والتكرار الاعتقادي، جمهور التسلية (لعب الورق، وسواه لتعطيل التفكير)؛ جمهور الجنس والمخدرات.. والانحرافات غير الواعية.. في هذه الفئة الاجتماعية، ينضوي جمهور المهمّشين اجتماعياً (غير العاملين، البطالين أو المعطلين من العمل)، أكثر مما ينضوي جمهور العاملين. ويسهل تضليل الجمهور، «المحصور»، أو «المبهور» بتسميات توهيمية، إعلائية، تنطلق من إحباطات الجمهور، لا لعلاجها بتشخيصها، بل لاستغلالها وإعادة توظيفها في موارد أخرى. والحال، فهل الجمهور وهم أم هو واقع اجتماعي، مسخّر لأغراض أخرى، في «جمهورية» أو في «ملكية»، متفقتين على استلاب الجمهور من داخله، سواء «قُهر الجمهور بالجمهور المضاد»، أم «قهر الجمهور بأدوات السلطتين السياسية والدينية»؟ الملاحظ أن جمهور الأمية الثقافية هو الضحية المميزة للأصولية والعولمة على حد سواء. لماذا؟ لأن جمهوراً أمياً في ثقافته المعاصرة، هو جمهور الانكفاء الذاتي، من جهة، والانبساط الشفهي للمصارحة أو للمعرفة بالهمس، من جهة ثانية.

إن تحول الجمهور من وهم إيديولوجي إلى واقع اجتماعي، يتوقف على التقدم العلمي الحديث في العالم العربي، وعلى مستقبل علمائه الوضعيين، وعلى تحولات الجمهور السياسي - الديني المشترك، من منفعل

إلى فاعل، ومن عبوديّ إلى إرادي.

هنا سلسلة مساءلات:

- سياسة العسكرين والمدنيين في العالم العربي هل تدوم مع تقدم علمي مضطرد للجمهور العربي، أم تتراجع وتتقلص، لمصلحة ثقافة سياسية مختلفة، أكثر تنوعاً وديمقراطية؟

- هيمنة رجال الدين، المرتبطة بالسياسة ذات الصلة، هل تتقدم أم تتراجع في الإطار المرجعي نفسه لمعرفة الجمهور؟

- ما هي توجهات العلماء الوضعيين، وما هي خطوط الدولة العالمية أو المتعالمة (Savant) في مجتمع عربي غير علمي إلا هامشياً؟

في المقابل، إذا استمرت الأوضاع المعرفية الراهنة على حالها، فهل يتغير دور الجمهور، المحصور في أصوليات انغلاقية وعولمات اجتياحية؟

هنا نلاحظ أن أصوليات دينية وسياسية تشكك في إمكانات تحضّر الجمهور دنيوياً، فتحيله إلى آخر «حضاري»، من دون أن تقدم له قناة اتصال بالحضارة العالمية الراهنة؛ كما تحيله إلى آخرة، إلى مجهول (هو يعلم)، فيما المعلومُ موضوع تحت عنوان (وأنتم لا تعلمون).

كما نلاحظ أن عولمات (أميركية - أوروبية - وخصوصاً صهيونية أو متصهينة سياسياً) تمنع الجمهور العربي من تحقيق نزعاته التمدنية/ التحضرّية، سواء بدعمها لهذه الأنظمة الفاشلة أم باستخدامها لتلك الأصوليات، في مرحلة الحرب الباردة، ضد الشيوعية والعلمنة والتقدمية وحتى ضد الديمقراطية والليبرالية، أم باستخدامها الراهن لهذه الأصوليات عينها، كذريعة (إرهابية) لتقويض الدول الوطنية المستقلة، السائرة على طريق التحديث والتقدم التكنولوجي (مزاعم أسلحة الدمار الشامل، فضلاً عن الإرهاب، والشرّ، الخ). وهكذا تُحيل العولمة هذا الجمهور إلى نفسها- فالعولمة «تعلم، وأنتم لا تعلمون، ولن تعلموا مهما تعلّمتم في

بلدان المنشأ». فهل من المصادفات أن تلتقي إيديولوجيات اللاعلم هنا، وإيديولوجيات العلم هناك، على تغريب جمهور العالم العربي، لكن بأساليب متنوعة، منها:

- احتواء الجمهور، بإفقاره أولاً؛ ومن ثمّ بمنعه من الصعود الاجتماعي، بالعلم الوضعي، إلى نخبة ذات مستوى مشترك!

- ربط الجمهور بنخبة فرادات، لا بنخبة جماعات: بأفراد يصعدون من قاع المجتمع بالسياسة (ومنها الانقلاب العسكري)، وبالدين (ومنه أصوليات، كما حدث لطالبان في أفغانستان) وبالعلم الوضعي، تاركين الجمهور العريض وراءهم، إلى أن ينفصلوا عنه تماماً فلا يبقى في المجتمع العام سوى جمهور محجوب عن عصره، مرشح فقط لتحجيب محلي مزدوج (بالمخابرات عن السياسة الحرّة، وبالحجابات البدنية والفكرية عن الوعي الاجتماعي والسياسي).

والحال، فإن ما يحدث لجمهور العرب حالياً، في مطالع القرن الحادي والعشرين يمكن تلخيصه بما يلي: الأصوليات والعولمات السياسية - الدينية تمنع العقلانيات التي تحضّر الجمهور؛ وتزيّف العلمانيات التي تعيد الجمهور إلى نفسه، فتسترهنه، وتلحقه بمقدس خفي (دور رجل الدين) أو بمقدس ظاهر (رجل السياسة،) فإلى متى سيظل يحدث ما يحدث؟

في المفترض النظري، إلى أن تتغير ظروف الجمهور نفسه وتبرز إرادته، سواء بفعل التطور الداخلي أم بفعل التدخل الخارجي، أو بالاثنين معاً. فالجمهور، شاء أم أبى، هو جمهور عادي، دنيوي، علماني - هنا بمعنى انشغاله بعلم الدنيا واختبارها مادياً، على الرغم من تغليفه بقشرة (لاعلمانية)، «مقدسة»، ما زالت ترمز إلى المتسلطين والمتميزين. وفي هذا النطاق المحصور، يكون الجمهور موضوع تضليل فكري، يخيَّل له أن في أميته الثقافية أو العلمية الراهنة، أي في الوعاء الديني - السياسي، يكمن

الوعي الأخير، الوحيد، لمعرفته أو ثقافته السياسية المتخيّلة!

في المقابل، نلاحظ أن الجمهور الذي يصارع «جهله» هو الذي ينتج تاريخه ويصنع وعيه: فالجمهور العامل (المهني/الحرفي) له وعيه الاجتماعي، الطبقي، الملازم لمكانته ووظيفته الإنتاجية؛ والجمهور الرّعوي (الريفي عموماً، الأغلب في العالم العربي) له خوفه من الطبقية وخصوصاً مما وراءها - على ما يُقال له؛ أما الجمهور الحضري «المدني» فله نمطه السياسي الأكثر اتصالاً بقنوات الدولة والعولمة من جمهور العاملين الحرفيين والرعويين، الريفيين: **ديناميكية جمهور المدن مقابل سكونية جمهور الريف.**

هنا، يفترض التوقف بدقة أمام ظاهرة الجمهور الريفي العربي، الذي يشكّل أكثريةً، غالبةً على المجتمع الأهلي، ومخترقةً للبنى الحديثة في (المجتمع المدني):

- التوصيف الأولي للجمهور الريفي، يقدمه في صورة مجتمع مُبدَّد، لا متشكل (كامن، غير منتظم)؛ لكنه يسعى إلى تشكل اجتماعي - سياسي خاص به، يتنازعه رجل الدين والسياسي التقليديان!

- وعليه، فهو جمهور مُستلَب في إنتاجه، من قبل رجال السياسة (وهم غالباً من رجال الأعمال والمقاولات وأصحاب الثروات)؛ وفي وعيه، من قبل رجال الدين؛ وهو مقموع من قبل أجهزة تحول دون تطوره أو تغيره (من جمهور مسلوب، مكبوت) إلى (جمهور متحرر/سوي، إيجابي وانتقادي في النظر إلى قضاياه، يتلمس مسار تطوره الاجتماعي من خلال تحديثه بالمدرسة (القراءة) والتعبير (الكتابة) والمعرفة (التفكير)..)

- وهو، أخيراً، أفضل عينة للجمهور المشترك بين السياسة والدين، إذْ إنه أينما فرّ وقع في شباك المتسلطين عليه، فلا يبقى له سوى الاغتراب، (Aliénation) الغربة في الوطن، المؤسِسة للتغرب عن الوطن

إلى مكان آخر في العالم، أو إلى لا مكان في الآخرة. هذا التغريب القسري، الجماعي أحياناً، لشرائح مهمة في جمهور العالم العربي، يمِّكن أفرادَه: إما من التعايش مع جمهور آخر (الجمهور في المغتربات يستحق دراسة خاصة)؛ وإما من الاندماج الفردي في جنسية أخرى (الاحتفاظ الذهني بهوية الأصل)؛ وإما من التجلي في جاليات مختلفة عن جماعات المنشأ.

10 ـ السياسيون العسكريون ورجال الدين هم، معاً، رجال دولة بحصر المعنى: موظفون. فرجل الدين الرسمي هو موظف دولة، والعسكري المنتقل إلى السياسة هو أصلاً وفصلاً موظف دولة أيضاً. معنى ذلك أن مؤسستي الجيش والدين تتشاركان في إعداد أجهزة **دولة نمطية جديدة**. هذه الدولة تتعامل إقطاعياً مع الجمهور، المقطوع، المُستَزْلِم حسب نمط **الزعامة الاستزلامية**[13]. إنها منقطعة عنه، تفرض نفسها عنوةً، وتشكل له مصدر خوف وقلق (اللهم نجّنا من رجال الحكومة..)! أما هذا الجمهور المقطوع فهو مصدر أيضاً لسياسيين مختلفين، جمهوريين، شعبيين تارة، وتارة شعبويين، يمارسون السياسة كخدمة اجتماعية، كإطار نضالي، وغالباً ما يكونون معارضين إلى حين المشاركة في السلطة أو الاستيلاء عليها (بالانتخاب نادراً)، وبالانقلاب غالباً (شراكة حسن الترابي والعسكر في السودان، مثلاً). كما يكون هذا الجمهور مصدراً لرجال دين مناضلين، مستقلين، متنورين في تأويل النصوص، وفي وصل العبادات بالمعاملات (بالعلاقات الاجتماعية). هنا يكون الرجل الديني العام من العلماء العامين، المختصين بخدمة الجامعات. وعلى الباحث التنبه إذاً، للتفريق الموضوعي بين **رجال دين موظفين** و**رجال دين جمهوريين** (عاملين مع الجمهور)؛ لكن عيونهم تكون مزدوجة: عين مع الجمهور، وعين على السلطة. وضمن هذه الفئة من رجال الدين العامين، يمكن التفريق بين ثلاثة نماذج:

(13) خ.أ.خ: **العرب والقيادة**، ط2، بيروت، دار الحداثة، 1986.

1 ـ **الأنموذج المسلم**: وفيه ثلاث فئات كبرى: أ) الفئة السنية (مذاهب، حركات، أحزاب، دول..)؛ ب) الفئة الشيعية (مذاهب إمامية، زيدية، علوية، إسماعيلية، درزية..)؛ ج) فئة آخرين (خوارج، أباضيون، بهائيون، يزيديون، صابئون..).

2 ـ **الأنموذج النصراني**: هو الأنموذج المسيحي العربي، وفيه مذاهب:

- المارוני (كاثوليكي، مرجعه روما)،
- الكاثوليكي (الرومي، مرجعه روما)،
- الأرثوذكسي: أقباط مصر (مرجعهم مصر)؛ والروم الأرثوذكس (مرجعهم اليونان/ روسيا)..
- أقليات داخل النصرانية العربية: سريان، لاتين، بروتستانت، كلدان، آشوريون، الخ.

3 ـ **الأنموذج اليهودي**: ينبغي التفريق بين اليهود العرب (المغرب/ فلسطين الخ) ويهود إسرائيل (من عرب وغير عرب).

وبعد، ما هي مواصفات رجال الدين العامين؟ يمكن التفريق بين ثلاث درجات من رجال الدين:

- التقي: الورع، العابد، الزاهد، المتدين وسط الجمهور: المؤمن، الجوّيد، الراهب.

- المتعلم: خادم طقوس الجماعة (شيخ عادي، شمّاس، خوري..) وحاجاتها الثقافية الأولية، اللاعلمية عموماً.

- العالم: هو الخبير، المتخصص، ذو المراتب في اليهودية والنصرانية والإسلام:

- حاخام، كبير الحاخامين (الربانيين).

- مطران، بطريرك، كاردينال، بابا (أشنودة في مصر).

- الشيخ (والسيد عند الشيعة): فقيه، مجتهد (إمام، دكتور)، (خوجا/ أستاذ)، مُفتٍ. .

والحال، إذا كانت حقوق رجال الدين الموظفين متعلّقة بقانون الدولة الخاص بهذه الفئة، فإن حقوق رجال الدين العامين ترتبط بمصادر سلطتهم في أوساط جمهورهم الخاص. الواقع أن لهؤلاء حقوقاً عامة وامتيازات خاصة (كالإعفاء من الخدمة العسكرية، والإعفاء من ضرائب الدخل، وإفادة مؤسساتهم من المنح والكهرباء والهاتف والمياه، مجاناً. .) إنهم ينعمون بالحقوق العامة التي يستفيد منها جميع المواطنين، ولهم حقوقهم السياسية (في الدولة، وسط الجمهور - زعامات دينية، حزبيات سياسية - دينية خاصة. .) وبفضل موقعهم الديني في دول غير علمانية إجمالاً، ينعمون بحقوقٍ خاصة - هي مصدر إصرارهم على ربط الدين بالدولة - لأنها في حقيقتها امتيازات مفروضة على المجتمع، مثل باقي امتيازات مستغليه. أما هذه **الشراكة الامتيازية** بين رجال دين ورجال سياسة، فتقوم على تشابك مصالح مشتركة، تجعل العسكريين السياسيين ورجال الدين الموظفين، والمستقلين، يُجمعون على رفض التحليل الطبقي للجمهور، ويعقدون في ما بينهم عقود شراكة، بعضها في الدستور والقانون (دين الدولة - حقوق رجال الدين) وبعضها في الممارسة.

للسلطات السياسية - الدينية في المجتمعات المتدينة عدة مصادر، غيبية وتاريخية، شرطها المشترك هو تديّن الجمهور العام، أي اعترافه بحقٍ إلهيّ ممنوح لبشر مثله. إلى جانب «الحق الإلهي»، يتكوّن حقٌ بشري/ شعبويّ وسط جمهور ديني، أكثر مما هو لا ديني، في جانب من امتثاله الفكري وسلوكه التقليدي المحافظ (على التخلف، طبعاً). وفي هذا الجمهور المغلوب على أمره، يُصاغ حق: ولكن في خضم الصراع الاجتماعي نفسه، يصاغ أيضاً حق سياسي - علماني، ديمقراطي، ومناهض للسلطات القائمة.

وإذا كان رجال السياسة يمارسون امتيازاتهم استناداً إلى سلطاتهم على الجمهور كمرجعية شكلية، فإن الدولة هي الإطار المرجعي للحاكمين الذين يحكمون ما يُعرف باسم الرأي العام، بقوة أجهزة، لا تطبّق من القوانين إلا ما يخدم مصالحها مباشرة. وعليه، ما هي علاقة رجال الدين برجال الدولة؟ وكيف يمارسون امتيازاتهم (سلطاتهم) في الجماعات المتدينة؟

- بتشكيل مرجعية داخل مرجعيات الدولة (أجهزتها): قضاء شرعي - إفتاء - جمعيات دعوة - أوقاف - إعلام وتعليم، مجالس دينية عليا، وزارة أوقاف . .

- بتشكيل مرجعية مستقلة عن مرجعيات الدولة: جوامع/كنائس؛ مدارس/جامعات؛ مستوصفات/مستشفيات؛ مؤسسات خيرية (وتجارية)؛ مبّرات وشركات؛ حوزات ومياتم؛ خدمات، مقاولات، مصارف، الخ. معفاة من الضرائب، ومدعومة بأشكال شتى. . عندما نشرّح فئة رجال الدين طبقياً، نكتشف إلى جانب الأغنياء بالدين والسياسة، رجال دين فقراء وهامشيين، خصوصاً في الأرياف العربية، مقابل رجال دين المدن الأغنياء وامتيازاتهم المركزية. كما نكتشف رجال دين تاركين[14]، ملتزمين بالمجتمع الأهلي، مقابل موظفين، منفّذين لسياسة السلطة، ومدافعين عن مصالح الفئة الحاكمة. بين هؤلاء التاركين، نجد أيضاً إصلاحيين، مجدّدين، ثوريين وعلمانيين.

والآن هل يمكننا تحديد مفارقات التواصل بين رجال السياسة ورجال الدين؟

- يشترك السياسي ورجال الدين عند العرب في لقب (شيخ)، بوصفه لقب رتبة اجتماعية، لا لقب دين(الشيخ محمد جواد مغنية، رجل دين؛

---

(14) عبد الله القصيمي (السعودية)، حسين مرّوة (لبنان)، سهيل إدريس، رضوان السيد (الأزهر)؛ المطران غريغوار حدّاد، الشيخ عبد الله العلايلي، حسن صعب ومحمد بعلبكي . .

الشيخ بشارة خليل الخوري، رجل سياسي، رئيس الحزب الدستوري، أول رئيس للجمهورية اللبنانية المستقلة). وقد يجمع رجل دين، كالمفتي عبد الحميد كرامي (رئيس حكومة في لبنان) بين اللقب الديني وصفته، وصفة رجل الدولة: دولة الرئيس المفتي عبد الحميد أفندي كرامي. لكن أبناءه يرثون لقب (الأفندي) من دون حمل الصفة الدينية، إلى جانب الصفة السياسية: دولة الرئيس رشيد أفندي كرامي، ومن بعده أخوه المحامي، دولة الرئيس عمر أفندي كرامي. اللافت أنّ الألقاب السياسية ألغيت في لبنان، لكنّها مستمرة في الاستعمال، إلى جانب الألقاب الدينية، وبالطبع الألقاب العلمية، التي لم يطاولها قانون إلغاء الألقاب.

صفوة القول: إن السياسي ورجال الدين يتواصلان في سلسلة الرتب الاجتماعية، ويحملان ألقابها السياسية عموماً، سواء أكانت مدنية ودينية أم عسكرية: أمثال، آغا، إمام، أمير، أفندي (للمفتي والقائمقام)، آية الله، باشا، بيك (Beg)، باي؛ جنرال؛ خوجا (خواجا)، خوري؛ رئيس، رئيس بلدية (عُمدة)؛ زعيم؛ سماحة، سيد (السيد الإمام)؛ شيخ؛ قائمقام؛ مختار (عُمدة)، ملك، ماريشال (سيادة الرئيس الفريق)، مدير (مدير عام)، مفتٍ (مفتٍ ممتاز)، مطران؛ نائب؛ وزير. ويُنادى هؤلاء بـ: جانب، جناب، حضرة (حضرتلو)، سعادة (سعادتلو)، معالي، عطوفة، دولة، جلالة، عزّة (عزّتلو)؛ سيادة، (السيد. .) بالمعنى السياسي عموماً، وبالمعنى الديني (سلالة الأئمة) عند الشيعة الأثني عشرية خصوصاً. هذا، وتتواصل العائلات السياسية بتوريث الزعامة وألقابها، فيما تتواصل العائلات الدينية (السياسية إجمالاً) بتوريث المهنة (المقدّسة) وألقابها، مع درجات داخل المراتب. والحال، تعبّر هذه المراتب الاجتماعية للسياسيين ورجال الدين عن مواقع طبقية، درجات في سلم السلطة، تميّزهم من الجمهور. كما تنقطع صلة هاتين السلسلتين السياسية والدينية بانقلاب مفاجئ: انقلاب عسكري، انتفاضة، ثورة، انتخابات عامة. وتتجدّد هذه السلاسل السياسية ـ الدينية توريثياً في مجتمعات الجماهير، غير المتشكّلة، المتنوعة من حيث

تداخلها الجماعي، حيث يصعب رسم حدود الفئات أو الطبقات الاجتماعية، كلما استُبعد معيار تقسيم العمل الاجتماعي، أو تعدَّدَ العمل الاجتماعي للشخص الواحد، أو تداخل العمّال والبطّال. **فحرفة رجل الدين، مثل حرفة رجل السياسة، لا تشير إلى موقع في دورة الإنتاج، بقدر ما تؤشر على رتبة اجتماعية (موقع طبقي) لشرائح طفيلية، غير منتجة؛ ولكنها استغلالية بامتياز، مقابل جمهور، منتج حقيقي، تاريخي، لقيم مادية، يستثمرها هؤلاء، مع طبقين آخرين** (رأسماليين، مقاولين، مستثمرين ماليين، إقطاعيين، الخ). إن هاتين الفئتين الاجتماعيتين في العالم العربي تتعيّشان من اقتصاد ريعي، ربحي، تديره الفئة المهيمنة (بالسلطة القهرية) على الدولة، أي على «جمهورية الجمهور»؛ وتضع له الأحكام المناسبة لتجديد الاستغلال الطبقي للجمهور.

- فما هي هذه **الأنماط السياسية - الدينية** المعاصرة في العالم العربي، التي تهمّش العلماء الوضعيين، والمثقفين والمبدعين، لمصلحة رجال السياسة والدين؟ بادئ الأمر، نستبعد الكلام على نمط حضاري عربي - إسلامي واحد، ونلفت إلى بروز خمسة أنماط في العالمين العربي والإسلامي:

1 - **النمط العسكري الآسيوي**: باكستان، بنغلادش، أفغانستان، الخ.

2 - **النمط الإسلامي الإيراني** الملكي/الجمهوري معاً، حيث وليّ الفقيه يعادل ملكاً غير متوّج، يمارس سلطانه الفقهي (مع مجلس خبراء) على الجمهورية ورئيسها، وتالياً على الجمهور (أو الشعب)، مدى الحياة.

3 - النمط العسكري الجمهوري العربي: يمتاز بالتوريث السياسي غير المعلن، مع توظيف الديني في أجهزته.

4 - **النمط المدني الملكي العربي**: يمتاز بالتوريث السياسي المُعلن، مع توظيف الديني في أجهزته. والحكم بالعسكريتارية المحلية، والأجنبية (قواعد أميركية وسواها).

5 - **النمط الفلسطيني - الإسرائيلي**: عنوانه الصراع على المدّنس

(الأرض) بالمقدّس (الاعتقاد)؛ وأدواته منظمات سياسية ـ دينية (فتح، حماس، الجهاد) مقابل أحزاب دينية وعلمانية إسرائيلية (الليكود، العمل، شاس، راكاح، الخ).



وبعد، هل نستطيع في ختام هذه المقدمة النظرية أن نتصوّر مخارجَ، آفاقاً، توجهات للجمهور؟

1 ـ إلى أين يتوجه هذا الجمهور حالياً؟

- إلى الزعامات السياسية المجرّبة، التي أخذ بعضها يعترف بفشله؟

- إلى حركات سياسية ـ دينية مُعصبّة (معقدة)، مسلحة ومتطرفة، أخذ معظمها يتفكك ويفقد وظيفته (الثورية المتطرفة)، من القاعدة إلى الجماعات الإسلاموية المسلحة في الجزائر؟

- إلى الفراغ الإيديولوجي العام والإحباط السياسي؟

- أم إلى نُخَب قديمة، غير متجددة بعد بقوة التحول الاجتماعي: أحزاب حديثة، نقابات مهنية، اتحادات، جمعيات. .

2 ـ **هل الجمهور العربي أمام إحراج**: إما أصوليات دينية وسياسية، وإما عولمات أميركية وأوروبية اتحادية، أو آسيوية، ولا طريق آخر أمامه، كطريق التحرر وتجديد الاستقلال الوطني، وإعادة التكتل الاجتماعي بوعي سياسي مختلف للحالة الراهنة؟

3 ـ **هل سيظل الجمهور العربي موضع تنازع بين عولمات اجتياحية، استعمارية جديدة، وأصوليات سياسية. دينية؟** هل سيواصل دورَه كوقود لهذا التنازع بينها؟ أم أنه يمكنه التوجه بنفسه لابتكار مصير آخر، في آفاق تحولية أخرى وكبرى، كما حدث لسواه (جمهور فرنسا 1789؛ جمهور روسيا 1917؛ جمهور الهند والصين 1949؛ جمهور الجزائر 1954 ـ 1962؛ جمهور الفيتنام 1976؛ وأخيراً، جمهور لبنان 1975 ـ 2000، وقبله جمهور فلسطين 1918 ـ 2003، وبعده جمهور العراق المقاوم، 2003)؟ أم أنه

مرشح لفترات طويلة من العذاب، يظل فيها العسكريون ـ السياسيون، مع رجال دين، فوق الجمهور، فيقيدونه مدى حياتهم بقيود الاستبداد والفوضى واللاعلم؟



ثانياً: في المنهج: الديالكتيك وتحليل المسارات الاجتماعية:

ـ إن ما نطمح إلى إظهاره في هذا البحث الاجتماعي هو: **عدم تقديس السياسة بربطها الاجتماعي بالدين، وعدم تقديس الدور السياسي لرجال الدين، بحيث يجري تناولهم كمواطنين سياسيين لا غير، أي خاضعين للقوانين الوضعية، كسواهم، بحيث لا تترتب لهم أية حقوق إلهية مزعومة (امتيازات) على الجمهور**؛ وتالياً، نسعى في هذا البحث إلى إبراز **حق الجمهور في نقد السياسة ورجال الدين**، انطلاقاً من الحق المعرفي في الاعتقاد الحر، من دون إكراه أو إرهاب فكري.

كما نطمح في هذا البحث إلى **تطبيق المنهج النقدي**، الجدلي بلا مواربة، بحيث نخترق كل مادة المعطيات السياسية والدينية، المكّونة لذهنية الجمهور العربي، ونكتشف **الخناقات** (Les goulots d'étranglement)التي تستعملها الأجهزة السياسية والدينية، لجعل الجمهور مقلّداً، محافظاً، منغلقاً، مسقطاً تدبيره أو مسؤوليته عما يحدث له، عاجزاً عن تفسير سببي لما يحدث. ومثال ذلك أن الإرهاب السياسي الديني هو في أصله إرهاب فكري داخل الجمهور، ولو تقّنع بأقنعة (تقديسية)، وتزّيا بأزياء الحركات السلفية الإصلاحية تارة، والثورية تارة. وفي الوقت نفسه، سنحاول بالمنهج الديالكتيكي التاريخي **تحليل المكونات المعرفية للجمهور العربي**، بحيث نتمكن من رسم الحد الفاصل بين **الانتلجنسيا العامية**، المناضلة مع الجمهور، **والنخبة الزائفة**، من رجال يدّعون أنهم خبراء أو علماء، وهم غير مكونين في ما يدّعون لأنفسهم من علم ديني أو وضعي. وعليه، سيجري تحليلنا النقدي ضمن إشكالية **الإنسان العلمي واللاعلمي** ومنه

الديني والسياسي عند الجمهور العربي. الأمر الذي سيتيح لنا أن نفهم: لماذا يوضع الوعي العلمي للسياسة والدين تحت المراقبة والمحاسبة والعقاب، مقابل وعود (أخلاقية) تقدم للجمهور السياسي في جرعات أو وجبات دينية، مما يجعل الجمهور يتصرف وكأنه مكلَّف أخروي أكثر مما هو مواطن دنيوي، عالمي، علماني وعصري؟ فالإرهاب الفكري، ثم السياسي المسلح، هو في جرثومته رهان سياسي؛ إذْ إن الإسلامويين (Islamistes) يرتجعون في سياستهم إلى إيديولوجية إسلاموية مصطنعة، أكثر مما يرجعون إلى الإسلام نفسه[15]. وحين نراهن في البحث على التطورية، المفضية إلى نهاية هيمنة الإنسان الديني، لمصلحة الإنسان العلمي/العلمي (Hss)، الذي أخذ يستحكم برجل السياسة - هذا الذي ازداد، في المرحلة الراهنة، استخداماً للإنسان الديني، وكأنهما يخوضان معاً معركة بقائهما، نتساءل: هل سيشهد الجمهور العربي، مع جماهير العالم الأخرى، عبر الألفية الثالثة، الفصل الأخير ما بين الإنسان العلمي ونقيضه، الإنسان الإيديولوجي (والديني تحديداً)، كما جرى فصل الإنسان العلمي/العلمي (H.S.S) عن الإنسان النياندرتالي؛ ثم جرى فصل الفيلسوف، في اليونان، عن المُتَفَيهِق (Philodoxe)، مدّعي العلم، بلا علم؟

- في العلم يكتشف العالِم، ويقدم عبر مختبره وتجاربه منطقاً للمعرفة العلمية، وليس للمتفيهق من دور إلا وسط جمهور لا يعلم. لكن عندما يعلم الجمهور، أو يتعلم، سيجد نفسه وجهاً لوجه مع عصره العلمي - التقني، الذي ما أنفك يدور في هوامشه. فهذا الجمهور يمكنه أن يعلم أن أهمّ اكتشاف شهده الإسلام، في القرآن، هو **العصر، العصرنة** التي أمكن من خلالها أن يشارك مسلمو الجيل الأول في التاريخ وتغييره بعلم - لا بما لا يعقلون. وأن الذين مكثوا خارج عصرهم، آنذاك، خرجوا منه أو

(15) الياس بوقراع: **الجزائر، الرعب المقدس**، تعريب خ.أ.خ، بيروت، دار الفارابي، 2003.

أُخرجوا بقوّة التغيّر العقلي. والآن يحاول أصوليّو الجمهور تجميد الجمهور، مع تسليحه بأدوات عصرية، لا للاندراج في العصر، بل لمحاربته والخروج عليه، إلى بدائية طوباوية؛ وهم يعرفون أنها غير مُجدية.. لكنها تكسبِهم جمهوراً مختلفاً، عابراً، مع سياسيين عابرين، وأن العالِم الاجتماعي ـ لا الفقيه ـ هو الذي يكتشف منطق التحول الاجتماعي، حيث أضحى التوجه العلمي الوضعي إنسانياً، وعالمياً، وهو غير موّجه ضد أحد من غير الجاهلين. أما الذين انشغل بالهم ـ **كالإخوان المسلمين** وسواهم ـ بجاهلية مجتمعهم، فهم من عصر الجاهلية، اللاعلمية، أيضاً. ولا يجهلون أنهم كذلك، فيراهنون سياسياً على استنفار جهل الجمهور، ويستفيدون من لعبة (الدين سياسة) الممارسة على جمهور مقموع سياسياً، نفسياً، فكرياً، مالياً واقتصادياً، لأنه بكل بساطة جمهور ممنوع من الفهم العلمي لعصره[16].

منهجياً، لا بد للعالم الاجتماعي من **تحليل المسارات الاجتماعية** للجمهور تحليلاً سببياً، حتى برسم الحدّ الفاصل بين مهنة السياسي وحرفة رجل الدين. فالسياسي هو الدنيوي، العلماني غير المُعلن عند العرب المعاصرين؛ وإطارُه المرجعي الاجتماعي نجده في التنظيم القَبلي للجمهور، ومن ضمنه النسق العائلي للوراثة الاجتماعية، السياسية والدينية. وفي هذا الإطار، يخال رجل دين أنه «مقدس» حياً وميتاً، وغير دنيوي، فيدّعي أنه يمارس السياسة بقدسية، لا بدنيوية وعلمانية كسواه. وهنا يضع نفسه ـ وهماً ـ في موضع تناقضي، تعارضي مع السياسي؛ لكنّه يتعلمن بوعي أو بغير وعي. ولئن خلا تاريخ العرب العام من سياسة (قدسية) أو (إلهية) على طريقة المتطرفين الإسلامويين المعاصرين، فإن ذلك عائد إلى طبيعة الاجتماع السياسي العربي حيث **مصدر السلطة على الجمهور هو قبيلة**

---

(16) الياس بوقراع: **الجزائر، الرعب المقدس**، م.س ص 183(الطبعة الفرنسية): La Terreur Sacrée.

السياسي وعائلته (فئته، طبقته لاحقاً) المحكومتان بقانون عرفي (دستور عرفي)، يضاف إليه عند الاقتضاء قليل من الشرع أو الشريعة كما حدث في تكون السلطة السعودية ـ الوهابية، مثلاً، لإظهار هذه السلطة بمظهر التكافل السياسي ـ الديني، الذي يطوّع الجمهور دينياً، ويخضّعه سياسياً. ولا يفوت الباحث الاجتماعي، غير الايديولوجي، أن يلاحظ: أن القشرة «الشرعية» المضافة إلى بنية الحكم الوراثي العربي هي مجرد غلاف خارجي لستر الفكر الاستبدادي السياسي، بفكر ديني ترهيبي وترغيبي، يخيف الجمهور ويخدره بالقوة، دافعاً إياه إلى الاهتمام بأنموذج أخروي جاهز، ومنعه من إنشاء أنموذج دنيوي علمي/علماني، يستعيد الجمهور من خلاله حرياته وحقوقه الإنسانية، المعترف بها عالمياً. في هذا المستوى، يلاحظ أن الجمهور ليس مشتركاً بين السياسي ورجل الدين إلا من حيث تدجينه وتركيبه في صورة ذهنية إذعانية، غير مسبوقة إلا في القرون الوسطى. وأن التحديث السطحي، الثقافي والاقتصادي (خصوصاً الاستهلاكي)[17]، لئن ساعد على تشكيل بعض هذا الجمهور العربي المعاصر في فئات أو طبقات اجتماعية جديدة، فإنه حرمه، مع ذلك، من تشكل وعيه السياسي، في ظل غياب وعيه العلمي/المعرفي العام. ولئن ظهرت نقابات وأحزاب وأشكال أخرى للتناظم الاجتماعي، فإن البناء القَبلي للسلطة قد عكس نفسه، بقوة، على البناء الطبقي ـ المهني للجمهور، المهدّد دوماً بالانزياح عن مواقعه الاجتماعية، والممنوع قسرياً من أداء أدواره السياسية، ما دام محكوماً مباشرة بمعرفة حسية مباشرة، لنفسه ولعالمه. إن هذا النمط من المعرفة الحسية (الفطرية، البدائية).. يحول غالباً دون وعي الجمهور السياسي لما يحدث له وحوله، ويحيله دوماً إلى مجهول، إلى وعد ديني مؤجل، دون أن يعفيه من إرهاب سياسي معجّل. هذا الوعد يزّينه للجمهور دعاةٌ دنيويون لأغراض سياسية، كامنة أو معلنة، عنوانها: **إلهاء الجمهور عن**

---

(17) جان بودريار: **المجتمع الاستهلاكي**، تعريب خ.أ.خ، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1998.

دنياه؛ وربطه خيالياً بسلسلة أخروية جاهزة، سلسلة تقيده وتبعده في آن عن روح عصره وقضاياه، واحتمالات مستقبله.

إن هذه البنية المعرفية للجمهور هي التي تستحق أن تشكل إطاراً مرجعياً للغوص السوسيولوجي في كشف القانون الداخلي لتعلق الديني بالسياسي، على حساب العلم الوضعي، حيثِ لا يخفى أن مُعامِل التبعية (le Coefficicnt de dépendane) ـ تبعية الديني للسياسي ـ يؤشر على مدى انقلاب الإسلاموي إلى دنيوي، ومدى انقلاب العبادي الأخروي إلى عبادة للشخص الحاكم، أكان سياسياً أم دينياً.

ـ منهجياً، يندرج هذا البحث في أفق **«عولمة جديدة»**، تخطّت لعبة الحرب الباردة التي دارت بين طرفين: طرف «الستار الحديدي» الذي مثلته موسكو حتى التسعينات، وطرف «الستار الذهبي» أو الدولار الأميركي الذي ما زالت تمثله واشنطن حتى الآن، لكن بوسائل تكنولوجية وحروب مباشرة لاغتصاب روح الجمهور، واستلاب ما بقي فيه من روح حياة، وجعل الجمهور في عداد القتلى الأحياء. في أفق العولمة هذه، لا يزال السياسي ورجل الدين يتباهيان أمام الجمهور العربي بقداسة ما ـ وكأن ما حدث في فلسطين والسودان ولبنان وأفغانستان والعراق.. وما هو مرشح للحدوث في أماكن أخرى[18]، تركا مجالاً لأي كلام وضعي عن **مَقدَّس وقدسي**، هما مظهران لحراك مجتمع، يدرس كما هو، بعلم وبمنهجية علمية انتقادية. ففي عصر العولمة هذا، تبدو العلمية شرطاً للمعرفة، للتحديث والدّقرَطة، وللتقدم الاجتماعي، **والعلمية ليست بضاعة (علمانية) غريبة، كما يصورها رجال دين أو سياسة**؛ بل هي مطلب إنساني، ضرورة للتفوق في العصر، وللبقاء.. ولا تفيد ألوف الكتب النقلية التي يدّبجها بعض رجال دينٍ ومتفيهقين، لدرس الحاضر بعقلية الماضي، ولإثبات أن الماضي

(18) تحت يافطة ما تسميه الإيديولوجية الأميركية الراهنة: **الشرق الأوسط الكبير**.

(أفضل) من الحاضر، وأهم من المستقبل. **فما يعني عالم الاجتماع هو درس الأديان والسياسات في ضوء علوم عصره، بمناهج وتقنيات دقيقة، واعتبار كل مشاكل الجمهور قابلة للدرس والتحليل والنقد.**

ـ وفي ضوء المنهج السوسيولوجي التعليمي والتفسيري، يمكننا أن نقارن الفكر الديني بنظيره، الفكر السياسي، وأن نلحظ مدى فقر الأول ومحدوديته الاصطلاحية وابتعاده عن نظام معاني العصر، وسعيه إلى التعويض عن فقره هذا بوصف نفسه أنه «فكر مطلق»، صالح ـ هكذا ـ «لكل زمان ومكان». أين؟ يتساءل عالم الاجتماع، وهو يلاحظ عالمياً، غنى الفكر العلمي ـ التقني، واغتناء الفكر السياسي به، بعدما صار تابعاً له (القرار السياسي الحديث مشروط بتقرير خبراء العلم، لا فقهاء[19] أي دين في العالم)؛ **مما جعل الفكر الديني، عالمياً، تابعاً للفكرين العلمي والسياسي العلمي، وإن ادّعى ممانعةً** واستقلالاً وإطلاقيةً وقداسة. **وبالنسبة إلى الجمهور العربي، باتت فئة رجال الدين مجرد شريحة اجتماعية، وظيفتها الوحيدة الإنتاج الإيديولوجي التبريري عموماً، التفسيري نادراً، وبات تحالفها مع الفئة السياسية الحاكمة تحالف مصلحة، لا تحالف معرفة،** كما **هو حال العلماء الوضعيين في العالم.**

ـ منهجياً، «**المقدس**» المفترض سياسياً ودينياً، يُدرس في علم الاجتماع، حتى في ظل الإرهاب الفكري السائد. فهذا الدرس هو الشرط المنهجي لاستكشاف وعي آخر لدى الجمهور. وعليه، حتى لا نقع في أسطورة الأصل ـ أصل الديني والسياسي، كما هو الحال في مخيال الجمهور العربي عموماً، وفي خيال بعض المثقفين العرب غير العلميّين خصوصاً، لا بد أن نلحظ **مسارات التطور التاريخي لظاهرتي السياسة**

---

(19) حين لا يملك الفقيه آلة حرب، فما معنى إعلانه أو عدم إعلانه «**الجهاد**» مثلاً؟ ألم يتعلم من أمثولة بابا روما حين أعلن الحرب وهو لا يملك سلاحها؟

والدين، من زاوية هذا الجمهور الذي اتخذه السياسيون ورجال دين شراكةً بينهما، وعمدوا إلى قمع وعيه الاجتماعي، بادعاء وعي ديني - سياسي، انقطع منذ زمن بعيد. **إن مصدر الدين، كالسياسة، هو الجمهور؛ لكن التوظيف السياسي للدين هو الذي يجعلنا نميز، منهجياً، بين نمطين من أنماط التوظيفات المزدوجة لتضليل وعي الجمهور: توظيف قدسي محض** (نبي، إمام معصوم، رجل دين مقدس) مقابل **جمهور مخدوع ومقموع؛ وتوظيف سياسي (مقدس) داخل جماعات دينية، سياسية ومسلحة عموماً، هدفها السلطة، لا الآخرة ولا الجنة!**

- منهجياً، نرى أن **الدين التاريخي هو الذي وظف نفسه في سياسة المجتمع، عبر جمهور عبادي، وهو الذي تسلح بالعبادة لامتهان القيادة؛ ونرى أن الدين، كلما تغلب مذهب من مذاهبه (حزب) أو تيار من تياراته الإيديولوجية (حركة سياسية عامة) أنتج لنفسه سلطة دينية ـ سياسية؛ وأن هذا التيار ذاته، أو هذا المذهب عينه، بوصفه معطى اجتماعياً، كلما غُلِب جرى استتباعه أو احتوائه سياسياً.** وأن ما حدث في تاريخ الجمهور العربي الاجتماعي، يؤشر على مراحل محدودة:

- **مرحلة النبوة والخلافة الراشدة:** نبي وخلفاء مارسوا سلطتهم السياسية بوصفها سلطة الدين في جماعة محدودة!
- **مرحلة المُلك والخلافة العادية:** سياسيون عاديون، يتسترون بالعباءة الدينية، ويستلحقون جماعات مذهبية لتخضيع الجمهور العام!
- **مرحلة الإقطاع السياسي العسكري:** عسكريون يستخدمون رجال الدين لاستقطاع الجمهور.

أما المرحلتان الثانية والثالثة فما زالتا تتعاقبان على الجمهور، مع تغيير في أشكال الحكم من دون تغيير في معنى نظام الحكم. ذاك أن رجال دين شاركوا دوماً في هذا الحكم العسكري ـ الإقطاعي، الملكي (والجمهوري شكلاً)، فوظفوا جماعاتهم السياسة ـ الدينية في الصراع السياسي على السلطة، وشاركوا فيها تارة، واستولوا عليها تارة (إيران،

السعودية، السودان، الخ) وعارضوها تارةً أخرى، لاجئين إلى العنف والإكراه والإرهاب النفسي والإيديولوجي والمسلّح.

ـ لكن ما حدث أيضاً عبر التاريخ السياسي للجمهور العربي هو: **استتباع السياسي للديني**؛ ولذا، بات مطلب معظم رجال الدين استعادة وظيفتهم السياسية، بحجة أن الدين سياسة؛ لكن في إهاب «قدسي» ديني، حتى ولو كانت الدولة ذاتها دنيوية وعلمانية، وضعية تشريعية (لاشرعية)، إذ إنهم لا يمانعون في إضفاء المقدس الديني على السياسي الدنيوي، العادي. وما حدث أيضاً وهو الأخطر على الصعيد العالمي، هو **استقلال العلمي عن الإيديولوجي**، وهذا ما لم يتنبّه له قلة من الحكام والدينيين العرب، مما يجعل لعبتهم وبضاعتهم خارج التداول. مع ذلك، استمر في القرن العشرين، هذا التعاقب بين السياسي والديني على جمهور اتخذوه مشتركاً بينهما، كأنهما في مَشْرَكٍ[20] (phalanstère) طوباوي، لا في عالم متداخل، ومتشارك، بدأ يحثّ خطاه فلسفياً وإيديولوجياً واقتصادياً، وأخيراً تكنولوجياً، نحو شراكات عالمية مختلفة. هنا بالذات، ضاعت طاسة الحاكمين العرب ورجالات فقههم، ومعهم ضاع الجمهور: **فإذا به جمهور عبادة، بلا قيادة. إن هذا التعاقب السياسي ـ الديني على الجمهور هو تعاقب إيديولوجي بامتياز: لكنه مرتهن للتعاقب العلمي ـ السياسي الذي تمارسه العولمة** . فإلى متى سيستمر التعاقب هذا على الجمهور العربي، وقد جاءه التدخل من الخارج على مراحل (تدخل الصهيونية في فلسطين، تدخل الاستعمارات القديمة في كل العالم العربي، وأخيراً لا آخراً، التدخل الأمريكي ـ البريطاني في العراق)؟

ـ لإجابات عن هذا السؤال المركزي، سنستقصي بعض ملاحظات مفكرين عرب حديثين ومعاصرين (على سبيل المثال) إلى معاني الهوّية:

1 ـ حين لا تملك الدولةُ التكنولوجية المناسبةَ للصراع، في كل

(20) هو في نظام **فورييه**: مسكن، كتيبة جماعية، ذات ميول فردية.

عصر، يستعين الجمهور بالإيديولوجية العامة، أي بإيديولوجيته أو ثقافته الشعبية القائمة. ويعلل **مالك بن بني** هذه الظاهر الاجتماعية، بقوله: «**فالعلاقات الاجتماعية تكون فاسدة عندما تصاب الذوات بالتضخم، فيصبح العمل الجماعي المشترك صعباً أو مستحيلاً، إذ يدور النقاش حينئذٍ، لا لإيجاد حلول للمشكلات، بل للعثور على أدلة وبراهين**»[21].

2 ـ من مقالات حول اللاموقف واللاهوية، بدعوى الفكر العلمي/ النقدي، نستشهد بهذا النص **لعلي حرب**، كعينة من عينات الكشف عن العلاقة بين «الأصولية والتقدمية»: «.. وفي أي حال أحاول ألا أكون عربياً على طراز كثيرين من العروبيين الذين حولوا عقيدتهم القومية إلى أداة لإنتاج التسلط والتشرذم أو الدمار والهلاك. وهذا شأني مع عقيدتي الدينية. فأنا أتماهى مع الذين يتلون الآيات البيّنات ممن أندرجُ معهم تحت خانة الإسلام، من عرب وغير عرب؛ ولكني أجد نفسي أقرب إلى الأب **لولون** أو **تيلار دشاردان**، من الشيخ المتفقه الذي أسكن في جواره والذي يكّفر كل مسلم لا يرى رأيه ولا يأخذ بتأويله واجتهاده. وكم أنا معجب باللاهوتي اللبناني الراحل الأب يواكيم مبارك الذي كان يحمل معه في ترحاله مصحفه، لكي يرتل الآيات البيّنات عندما تسنح الفرصة، كما يفعل أي مسلم. وكم أنا متأسف ألا أجد بين العلماء المسلمين من يمارس مثل هذا الانفتاح على المسيحية.. مع أن المرء إذا نظر بعين التفكيك إلى الخطاب الإسلامي العقائدي وجده يستبطن غيرَ معتقدٍ أو شرع:

- اليهودية من خلال مبدأ الاصطفاء.
- والمسيحية من خلال التجسيد.
- والبوذية من خلال مقولة الفناء.
- والثنوية من خلال التعارض بين الله والشيطان.
- والماركسية من خلال الوعد بالفردوس.

---

(21) مالك بن نبي: **ميلاد مجتمع**، دار الفكر المعاصر، دمشق 2000، ص 43.

ـ والإباحية من خلال إباحة المتعة..

«الأمر الذي يجعل النص الإسلامي فضاءً لتعدد المعاني والأصول أو لاختلاف الصيغ والأنماط أو لتعارض القواعد والأحكام..

«أمارس هوّيتي لاكسجن ديني أو طائفي، ولا كمعسكر قومي أو وطني، ولا كعصبية عائلية أو طبقية.. بل كانتماء يغتني من الانفتاح على الآخر، أو كحجاب يخفي وجهاً آخر، أو كأن لها [للهوّية] آخرَها، أو على الأقل ككينونة مع الآخر..، أي كينونة منفتحة على تعدد اللغات والثقافات، بقدر ما هي حيّز لتعدد الأنوات التي تسهم في تشكيل هويتي المركبة والملتبسة»[22].

مقابل هذا الالتباس بين العدو والصديق، باسم الانفتاح، يرفض **سمير أمين** هذه الفوضى «الإنسانوية»، ويربط الهوية بموقف تاريخي.

3 ـ يرى سمير أمين أن حرب الخليج الثانية (1991) شكّلت بداية الانتقال من العولمة إلى العسكرة بأطرافها الثلاثة (الولايات المتحدة، أوروبا، اليابان) التي يضاف إليها في المشرق العربي، الطرف الرابع، التابع «إسرائيل». ويكتشف أن هذا الانتقال يؤكد فشل اللَّبرة (Libéralisation) في اعتماد السوق محركاً وحيداً للتاريخ والبضائع وتصارع الإيديولوجيات والحضارات، بعد إخفاء صراع الطبقات وصراع الجماعات عالمياً.. كالشركات العالمية المدعومة بالحلف الأطلسي، أو العسكرة المتوسعة، وبثالوث الشر الاقتصادي (المصرف الدولي، صندوق النقد العالمي ومنظمة التجارة العالمية)، التي تلزمها أسواق واسعة جداً (أكثر من 600 مليون مستهلك). من هذه الزاوية، نلاحظ أن العالم الإسلامي (حوالى 1200 مليون مستهلك ـ ومن ضمنه العالم العربي، نحو 300 مليون مستهلك) قد اصطنعته هذه العولمة عدواً إيديولوجياً، وحقلاً للصراع الحضاري قبل 11/

---

(22) علي حرب: **الأختام الأصولية والشعائر التقدمية**، بيروت، م.ث.ع، 2001، ص 46 ـ 47.

09/ 2001؛ ثم اصطنعته بعد ذلك مقاماً للإرهاب (أفغانستان: بوش ـ بن لادن؛ فلسطين: أبو عمار ـ شارون؛ لبنان/ سورية؛ بوش/ شارون، مقابل الأسد/ حسن نصر الله؛ والعراق: بوش/ بلير ـ صدام حسين؛ وإيران.. وكوريا الشمالية، الخ). وحين نتحدث عن **سوق استهلاكية** يكون المقصود هو **الجمهور**. هذا الجمهور المحكوم سياسياً ودينياً، كما أسلفنا سابقاً، هو في نظر العولمة: سوق، يؤخذ عنوة، بالسلعة، تحت مظلة (مكافحة الإرهاب)؛ وهو في نظر السلطة المحلية، العميلة أو المتعاملة: شارع، يُقمع بالشرطة ويمنع من الحراك الاجتماعي (Mobilité sociale)، تحت مظلة أمن الدولة؛ وهو جمهور مجزأ، أجزاء لا يجمعها جامع مشترك:

ـ الطائفي ضد الوطني: لبنان، مصر،

ـ القبلي ضد القبلي: أفغانستان،

ـ الأقلي ضد الأكثري: الأمازيغي (البربري) ضد العربي، الجزائر،

ـ العسكري ضد المدني: في أغلب العالمين العربي والإسلامي،

ـ الإعلام الخارجي يخدم التحكم الاقتصادي ويغزو الجمهور العربي، الغارق في المديونيات والبطالات.. والجهالات.. والخرافات.

والحال، لا بد من نظرة ماكروسوسيولوجية جديدة إلى جمهور العالم العربي، عنوانها: استعمار جماعي عسكري مقابل جمهور عالمي مهدّد في حدوده الوطنية، من عولمة اجتياحية، توتاليتارية بكل وسائلها، لبلوغ هدف واحد: خدمة الرأسمالي العالمي. وفي المقابل، يخيل لجمهور العالم الثالث، ومنه العربي الإسلامي، أن العولمة هي معيار للفوز المحلي؛ لكنه في نظر عالم الاجتماع السياسي، معيار تناقضي، إذ العولمة اقتصادية وسوقها موزعة بين دول وطنية ذات سياسات خاصة ومتفاوتة. والحال، فإن توسع هذه العولمة يقتضي **اجتياح الدول الوطنية**؛ وإن هذا هو المنحى الراهن للعسكرة الاقتصادية والغلبة السياسية (أميركا في العراق وأفغانستان؛

شارون في فلسطين المحتلة). وبعد فإن سمير أمين إذ يكشف نقاط ضعف العولمة الأميركية، ويتساءل عن إمكانات ظهور عولمة بديلة (مساواتية، اشتراكية، ديمقراطية)، يقول:

- «..إن كل المراكز الرأسمالية المتطورة تشكل بالنسبة إلى شعوب العالم خصوماً «طبيعيين» فالتناقض الذي تمارسه هذه المراكز فيما بينها، في السوق العالمية، لا يلغي تحالفها المركزي ضد كل انتفاضة خطيرة لشعوب الأطراف، لأن مثل هذه الانتفاضات تضع النظام الرأسمالي في موضع التساؤل»[23].

ويضيف (م.ن، ص 94):

- «وعلى أية حال، فخطاب هذه الحركات لا يعرف إلا الإسلام الوهابي الذي يرفض كل ما أنتجه التفاعل بين الإسلام التاريخي وبين الفلسفة الإغريقية في زمانه، كما يكتفي بتكرار الكتابات، التي لا طعم لها، لابن تيمية، وهو أكثر الفقهاء رجعية في العصر الوسيط».

ثم يلاحظ (م.ن، ص 94):

- «هذه الحركات ليست أصولية، كما يدعى، بل هي تعبير عن ثقافة انحطاط سياسي وامتلاك عسكري، نتاج مملوكية قوامها: العسكر - التجار - رجال الدين. إذاً، فالأصح هو أن نجد أن الأنموذج الأوتوقراطي العسكري التجاري (المملوكي/ الكومبرادوري/ الريعي)، المحافظ ثقافياً والمتدين، هو نتيجة التخلف، لا بوصفه نوعاً من التأخر، أو مرحلة على طريق التنمية، وإنما كأحد مظاهر التوسع العالمي لرأس المال المنتج للاستقطاب. فهذا التوسع لا يتبعه التحديث (بالتالي احتمال الديمقراطية) وإنما عكسه: تحديث الأتوقراطية وتحديث الفقر».

ويتّهم سمير أمين أدعياء هذه العولمة بأنهم يرفضون العلمانية بوصفها

(23) سمير أمين: **مستقبل الجنوب في عالم متغير**، القاهرة، دار الأمين، 2002، ص 51.

شرطاً للتحديث، وأنهم يستخدمون (الأصوليات) للحفاظ على الأنظمة الاستبدادية في العالم العربي والإسلامي، حيث تسود إيديولوجية امتلاك الحاكم للسلطة (وتالياً للجمهور). ويرى أن العلمانية هي شرط للتحديث والديمقراطية والتقدم الاجتماعي، حين تكون صحيحة ولكنها تغدو غلافاً عثمانياً لتغطية الحكم العسكري (تركيا؛ إسرائيل). فالعلمنة برأيه مطلب إنساني، وخيار تاريخي، ينتجها الجمهور إذا تحرر من ارتهاناته.

4 ـ لكننا نتساءل، أخيراً: من دون علم وتقدم علمي/تقني كيف يمكن لهذه الجماهير أن تنتج علمانية ما، وهي تواجه هذه العولمة المحتكرة للعلوم في بلادها، الممانعة لها في البلدان الأخرى، التي صارت تعتبرها معادية؟ إن نظرة إلى العالم الثالث عامة، وإلى جماهير العالم العربي خاصة، تجعلنا نستكشف العقبات الكبرى التي تحول دون تحرر الجماهير، التي تزداد فقراً وجهلاً ومرضاً.. وإنجاباً. إذ لا يكفي أن تقدم لهذه الجماهير العربية صورةً ماسية عن تفوقها التقني والاقتصادي على مدى قرون طويلة سابقة (الحضارة العربية الإسلامية، والصينية) حتى تنهض، فجأةً من «نعيمها الشقي» إلى «جحيمهم السعيد» بالتكنولوجيا وتلوثاتها ومخاطرها. وإن ما سمّاه أصوليون «نعمة اللاعلم» مقابل «نقمة العلم»، لا يقدم لهذه الجماهير قناة اتصال بالعولمة. فالتكنولوجيا وحدها، لا الإيديولوجيا، هي التي تقدم محطة للارتباط بقطار العولمة. وهذه المحطة لن يقدمها أحد هدية لبلد أو لجمهور ما. فالعالم الثالث هو مجموعة عوالم (شرق آسيا، جنوب آسيا، الصين، الشرق الأوسط؛ أفريقيا؛ أميركا اللاتينية)؛ والعالم بمعناه السكاني، هو العالم الثالث، وهو المركز، وسواه أطراف؛ إذ إن أربعة أخماس سكان الكوكب (نحو 4 مليارات، سنة 1990) يعيشون في العالم الثالث (الجنوب)، مقابل 800 مليون في البلدان المصنعة و400 مليون في روسيا وأوروبا الشرقية. والآن يبلغ عدد سكان العالم الثالث نحو 5 مليارات (2000) ـ وفي الصين والهند، نجد 38 بالمئة من البشرية التي يتوقع أن يبلغ عددها نحو 7 مليارات (2005)، و10 مليارات

(2050) منهم 8,7 مليار في العالم الثالث؛ و11,330 مليار سنة 2100، منهم 10 مليارات شخص في العالم الثالث. هذا يعني أن الكوكب يسير نحو كتلة لحمية في العالم الثالث (جنوب يزداد اكتظاظاً بالسكان) مقابل تضاؤل سكاني في العالم الصناعي المتقدم. ولئن كان الشمال يهرم، فهل معنى ذلك أن جمهور العالم الثالث يتجدد؟ وبماذا يتجدّد؟ أبإنتاجه المحلي الذي لا يكفيه، ولن يعود يكفيه مع ارتفاع وتيرة استثماره ونهب موارده الطبيعية والبشرية؟ أم بالمساعدات الخارجية، الآخذة في التضاؤل، وتحول بعضها إلى قروض وديون؟ إن إسرائيل هي الأكثر استفادة من هذه المساعدات (279,3$ للفرد، سنة 1988). وإن مؤشر الحريات يزداد تراجعاً في العالم العربي[24]؛ كما أن المساعدات الضئيلة المقدمة له لا توازي حجم تلويثه وتبعيته، ولا مديونيته (بعد المكسيك، تأتي البلاد العربية في عداد بلدان العالم الثالث الأكثر مديونية: مصر، لبنان، الجزائر، العراق، المغرب، الخ). زد على ذلك تراجع الاستثمارات وظهور اقتصاد السوق كوسيلة لتفكيك العالم الثالث إلى دوائر اهتمام: الولايات المتحدة (غزو الشمال والوسط والجنوب)؛ الاتحاد الأوروبي (غزو جنوب أوروبا وشرقها حيث الأجور المنخفضة) والعملاق الياباني (مع التنانين الأربعة في آسيا).

في هذا العصر، تراجع الاهتمام بجماهير الفقراء في العالم؛ لكن فقراء العالم يزداودون؛ وهم لا يأكلون إيديولوجيات، ولا ينتجون ثروات كافية لتسديد الديون. لكن ماذا تأكل جماهير العالم الثالث؟ يقول العالم الاقتصادي: **مَنْ يرغب في الأكل حتى الشبع، وبلا ديون، عليه أن يعاود زراعة أرضه وتصنيعها قدر حاجته.** فهل تسير الجماهير العربية في هذا الاتجاه، متخطية ثنائية السياسي ورجل الدين؟

---

(24) توماس كوترو‌ميشال هوسون **على أبواب القرن 21: أين أصبح العالم الثالث؟**؛ تعريب نخلة فريفر، بيروت، دار الأزمنة الحديثة، 1998، ص 132 ـ 133 و250.

الفصل الأول: السياسيُّ

ـ «عندما تكونُ في مكان يضطهد نفسهَ، بنفسه، أو بغيره، كيف يمكن تجاهلُ مَنْ يَضطهدُ مَنْ؟»

أشرنا في المقدمة إلى أن السياسي والديني ـ وإن تقدسا، وانفصلا عن جمهورهما العادي، غير المقدس بنظرهما ـ يُدرسان معاً كظاهرة اجتماعية ثلاثية الأطراف، ثابتها الجمهور، ومتغيّراها رجل سياسة ورجل دين. ولاحظنا أن هذا الجمهور الذي يواجه، حالياً، مشكلة الهوية في زمن العولمة، هو على الأقل **جمهور مرشح لتعدد الهويات**: هوية **قومية** (وطنية/ جنسية)، هوية **دينية** (مذهبية/ طائفية)، ومشروع هوية **عالمية** (كوسموبوليتية، إنسانوية، أو إنسانية)، بالهجرة أو بالتبعية.

ونشير هنا إلى أن الموضوع السوسيولوجي الواحد إنما يجري تقسيمه منهجياً، لا لأن أطرافه منفصلة فعلاً في واقعها الماديّ التاريخي (السياسي)، بل لأن ضرورات تطوير البحث، تقتضي تناولها بمنهج إيقاعي، بمعنى أننا حين نتناول طرفاً منها ـ كالسياسي، في هذا الفصل ـ لا نغضُّ الطرف، ولا نصرف النظر العلمي عن الطرفين الآخرين، رجل الدين والجمهور. فكل الأطراف حاضرة معاً في فضاء البحث، الذي سيشكل فضاء النص هذا، ونسق معانيه أو معناه الأخير.

وهنا لا تخفى علينا العقبة المعرفية المركزية، الصادرة عن صعوبة بحث هذا الموضوع، الذي كثر الخوض المنفصل في أحد أطرافه، على حساب الطرفين الآخرين، فجرى درس السياسي، مثلاً، بمعزل عن رجل الدين، ورجل الدين بمعزل عن السياسي. . وجرى الأخطر، وهو درسهما معاً ـ للمقارنة ـ بمعزل عن الجمهور الذي أنتجهما معاً، ولا يزال. فجديد

بحثنا هذا أنه يتناول هذه الظاهرة من زاوية الجمهور، بوصفه مفتاح العِقْد لكل إشكالية السياسي ورجل الدين في العالم العربي. ومثال ذلك أننا عندما نلاحظ أن الدولة العربية (الفلانية) هي دولة دين أو دولة دينية (وهابية، أصولية، إسلامية، شيعية إلخ) إنما يكتفى بدرس الدين وظاهرة رجاله، بصرف النظر عن السياسيين نسبياً؛ وعموماً، بغض الطرف عن الجمهور. وإشكالية بحثنا هذا تقوم على مساءلات الجمهور: **إن لم يكن للجمهور دينه، فهل كان في الإمكان الدعوة لقيام دولة دينية؟ وحين يكون الجمهور متديناً بنسبة عالية، هل يمكن الكلام على دولة لادينية، بلا دين مُعلن، دولة (علمانية) بقوة العسكر أو الحزب الحاكم؟ عندما يكون المجتمع متعدد الطوائف جداً، كما هو حال لبنان، ألا يحق لعالِم الاجتماع أن يتساءل: هل الدولة السياسية، المؤسسية الحديثة، ممكنة في مجتمع كهذا؟ وهل ما حدث في لبنان، منذ استقلاله، هو مشروع دولة موزعة السلطات، أكثر مما هو مشروع دولة مؤسسية؟** وتالياً، أليس من النافل السعي لتقديم هوية إيديولوجية (ديمقراطية، علمانية، وحتى طائفية أحادية) لدولة موقوفة، موزعة، وغير ممركزة، إلا في بعض مراكز قراراتها؟ والحال، فإن دول العالم العربي، بحسب جمهورها وحالته الاجتماعية ووعيه السياسي، إنما تقولبت في قوالب وأنماط دولانية تستدعي إعادة نظر في تصنيفها: إذ في هذا العالم العربي السياسي، لا تقدم لنا خرائطه الجيوبوليتيكية أي أنموذج تاريخي نهائي لدولة وطنية، قومية، دينية، كيانية (لبنان)، ولا حتى لدولة/ قوة، بإزاء قوة (دولة إسرائيل) مثلاً.

وبدلاً من الخوض في الهوية الإيديولوجية لدولة مُفتقدة أو منشودة، عتيدة، لا قائمة وضعياً، بحسب التصنيفات السياسية الحديثة لنماذج الدول[1]، ألا يجب على عالم الاجتماع أن يبحث في عصرنة أو تحديث

(1) شاتليه (فرانسوا)، مع آخرين: **تاريخ الأفكار السياسية**، تعريب خ.أ.خ. بيروت، معهد الإنماء العربي، 1984.

هذه الدولة، بدلاً من التهويم حول هويات مدَّعاة، إيديولوجياً، في خطاب سياسي و/أو ديني، فوق جمهور مشتت؟

● في هذا البحث، سنحاول الانطلاق من **عصرنة الجمهور**، لاكتشاف **أوهام هويات الدول** المدروسة، من خلال ازدواجيات أو **التباسات هويات الجمهور** نفسه، الذي تخيله العروبيون (**قومياً خالصاً**، مع مشحة دينية) وتخيله الإسلامويون (**إسلاموياً خالصاً**، مع شية عربية، هي شية لسانه العربي ـ سنعود إلى لغة الجمهور ودينه)، وتخيله الماركسيون (**طبقياً**، وتالياً أممياً بروليتارياً، مع فائض فلاحي، وبقايا فكر عروبي وديني)، وتخيله الليبراليون (**ديمقراطياً**، علمانياً، ليس بينه وبين حداثة أوروبا سوى مسافة هذا البلد أو ذاك، عبر المتوسط، من أوروبا.. ولم تخطر في بالهم آنذاك، المسافة بين العالم العربي، وأميركا، عبر المحيط الأطلسي). هذه **المسافة الحضارية** بين جمهورنا وجمهور أوروبا وأميركا لم تؤخذ كثيراً في حسبان الباحثين. فكان يُكتفى مثلاً بحداثة نخبة ضئيلة، هنا، وجامعة، أو جيش، أو سياسيين ورجال دين متنورين هناك وهنالك.. هذا القُصور النظري في رؤية الواقع السوسيولوجي للجمهور العربي، أباح لمنظِّرين أوهاماً حول عالم عربي واضح جداً في تركيبة مجتمعاته الجماهيرية.

بعضهم أباح لنفسه، يساراً ويميناً، شعاراً رناناً: «**كل الحقيقة للجماهير**» لكنهم لم يتساءلوا: إن كنا لا نملك حقيقة علمية واضحة عن هذه الجماهير، عن بناها ومواقعها وحِراكها وأدوارها وأهدافها، وواقعها المادي، فكيف نقدم لها حقائق افترضناها أو ابتكرناها، ووضعناها في صحننا اليومي، ولم يستسغها الجمهور إلا قليلاً؟ وفوق ذلك، ألم يكن أجدى للبحث العلمي أن يتناول حقائق الجماهير الاعتقادية (التاريخية) توسلاً لاكتشاف حقائقها المادية التاريخية، فينقلب الشعار حينئذٍ إلى نقيضه: «**كل الحقائق عن الجماهير**».

هذا البحث بمنطقه العلمي، له رهانه السياسي أيضاً، ألا وهو الكشف عن **مدى اللاتطابق بين السلطات العربية وحاجات مجتمعاتها** (التي ينبغي تحديدها بحدود علمية دقيقة)؛ وعن مدى انفصال سياسات الدول العربية عن جماهيرها، كما هي في واقعها، لا في الخطابين التمجيديين السياسي والديني، ولا في الخطابات الإزدرائية، المصابة بكره الجمهور (تماماً مثل الكَرْجنة أو كره الأجنبي (xénophobie)، التي تذهب إلى حد وصف الجمهور أو الشعب بأنه (**حمار**)[2]. وعليه، بعيداً من تمجيد جمهور لاحتوائه نفاجياً (جنون العظمة)، وبعيداً من ازدرائه لاستبعاده نرجسياً (جنون مثقفين متعالين، مع عقدة اضطهاد من جمهور لا يفهم عليهم، كما يدعون. .)، سنحاول في هذا البحث، أن نشخص إشكالية الجماهير العربية المحاصرة بأنظمة حاصرة، تارة بالدين، وتارة بالسياسة القمعية، وغالباً بالاثنين معاً.

2 ـ إعادات تعريفات وتساؤلات: الحقيقة، النظام، اللغة:

هنا نجدنا أمام استشراف سوسيولوجي لمسائل في حاجة إلى إعادة تعريف، وإعادة تساؤل حول كيفيات تحدّد السياسة/ السياسي عند جماهير العرب في القرن الماضي، وتحديد الدين/ الديني/ رجل الدين؛ وخصوصاً، حول كيفيات تعلقهما ببعضهما تارة، وفك الارتباط بينهما ـ في النظرية، كما في الممارسة ـ تارة أخرى. فنحن ندرس ظواهر واقعة، لا متخيلة، ولا منشودة. فالسوسيولوجيا هي باختصار علم الناس في أماكنهم، أي في ماديتهم التاريخية، كما هم، كما يتغيرون، وكما يرغبون في أن يكونوا. لكن هذا الجمهور الوضعي، يعيش مأساة ازدواجه التاريخي: فهو مثلاً يتكوّن ثقافياً من **حقائق اعتقادية**، دعونا نسميها **حقائق تمثلية**، **خيالية**؛ وهو

(2) مثل هذا الافتراء، صيغ شعراً، مجهول القائل:
«شعبٌ إذا ضُرب الحذاء برأسه/ صاح الحذاء بأي ذنبٍ أُضرب»!.

مادياً يعاني من **حقائق سياسية**، (تاريخية) متعينة، دعونا نسميها **حقائق وضعية، مادية جدلية**. وفوق ذلك، لا بد من لحظ التداخل بين حقائق الجمهور الاعتقادية وحقائقه التاريخية.

فنحن، إذاً، أمام ظواهر مركبة، مكثفة، ينتجها جمهور لم يقطع بين مراحل تطوره التاريخي، بل استدمجها غالباً، بشكل لولبي، فصار يدور حول نفسه، من دون أن يمتلك مباشرة، أي فكرة سياسية، محددة، عن توجهه الراهن نحو مستقبل ما. فصار يظن أن المستقبل قد حدث، مضى؛ وأن التراجع إلى الوراء هو بمثابة خطوة إلى الأمام.. من هنا، جاءت **رجعية الجمهور**، حتى وهو **يُقاد** بشعارات «تقدمية»، وجاءت **رجعية أنظمته** السياسية ـ الدينية، التي أنتجها بنسبة ما، وأنتجته هي، بنسب أخرى. فصار الجمهور يتقبل، مثلاً، السياسي وكأنه رجل دين (مقدس، مطلق، مدى الحياة..)، ثم يتقبل رجل الدين، وكأنه رجل سياسي، مختلف، إصلاحي، مجدّد ـ فلم ير حقيقته التاريخية، وهي أنه سياسي مزدوج، ينطلق من سياسة مذهب أو جماعة متمذهبة، إلى سياسة جمهور عام، ويسعى إلى الاشتراك، باسمه، في سياسة الدولة. إلى ذلك، فُوِّت على الجمهور وعي «**الزعيم المطلق**» عند عرب القرن العشرين، وعيه كنتاج سياسي ـ ديني لجماعات منغلقة، لنظام مغلق من داخله (توارثي أو توريثي) لا يمكنه أن ينتج سوى سلطة توتاليتارية، مع أحزاب مغلقة، في داخلها، أكانت يمينية دينية أم يسارية. **فالحزب المغلق هو، كالدعوة السرية، نتاج جمهور مغلق، محكوم بنظام مُسْتَغلق!**

في هذا السياق، نهضتْ إيديولوجيةٌ سياسية تدَّعي أنْ **العالم العربي هو سجن كبير: سجن شعوب، جماهير، تعيش تاريخها المعاصر بالمقلوب، إذ إنها تُشْغَل عن هموم عالمها الفعلي، بـ(مشاكل وهمية) لعالم آخر؛ مما يجعلها سجينة وثنية فكرية، أخطر من أية وثنية مادية سابقة؛ ويدفعها أكثر فأكثر إلى الانقطاع القسري عن السياسة، وخصوصاً عن**

المعرفة الوضعية. فإذا هي جماهير محرومة من حقها العقلي في رؤية واقعها ورؤية عالمها المعاصر، ونقده، والمشاركة في تغييره. وإذا بها تغير نفسها، تتقولب وتتعقد، بما يخدم مصالح حاكميها، طبعاً على حساب مصالحها. وهذا، بالمعنى السوسيولوجي السياسي، أخطر انقلاب على الذات كموضوع تاريخي، وأخطر انحباساً في محابس الوهم والاغتراب، من «**مستقبل وهم**» متغرب عن ذاته وواقعه؟ لن نعود هنا إلى سيغموند فرويد[3]، لنجد جواباً نفسياً لسؤال عن الوهم الديني. بل سنتصدى للظاهرة السياسية ـ الدينية في مسار تحققها التاريخي، وما صادفها من أنظمة سياسية عربية، يمكن ترتيبها، نظرياً، على النحو النمطي التالي:

أ ـ **نظام القَبْضة** (Système de poigne) حيث يقبضُ الحاكم السياسي/ الديني على خناق الجمهور، الذي يتلمس خنّاقاته الاقتصادية، من دون أن يتنبه عادة إلى خناقاته الإيديولوجية. فهو يعيش اختناقه المعيشي، مثلاً، ولا يربطه مباشرة باختناقه الفكري، الروحي (بقوة روح عصره: معناه السياسي). وهو يواجه قبضايات هذا النظام القبْضي، من خلال أجهزته الحاكمة باسمه، ولا يتوصل إلى وعي معنى هذا النظام الذي يستعبده يومياً.

ب ـ **نظام استعباد الجمهور**: تأسيساً على عبادات الجمهور (أو العبودية الاختيارية) التي باتت منفصلة تاريخياً عن وجهها النظري الآخر ـ المعاملات، أي العلاقات الاجتماعية، وقيادتها سياسياً ـ وخصوصاً عن مقولة [«**معاملة الأبدان** ـ طبعاً أبدان الجمهور ـ **خير من معاملة الأديان** ـ أي معاملة السياسيين ورجال الدين للجمهور]. في هذا النظام، يسهل على **الجمهور العبادي**، أن يستسيغ، ولو كرهاً، عبادات معينة للساسة وللدينيين، مقابل معاملات لا تفي بحاجاته العقلية للبقاء، وللتطور إلى أفضل.

(3) **مستقبل وهم**، تعريب ج. طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، 1978.

ج ـ **نظام اللامعنى العربي**: من النظامين السابقين، يتركب في ذهن الجمهور ما يمكن أن نسميه افتراضاً ـ هنا ـ بـ «**نظام اللامعنى**» مقابل نظام معنى، سياسي، موجود، لكن في وعي آخر، هو وعي العالِم، لا وعي الجمهور نفسه، قبل أن يعي ذاته وواقعه. **أما خصوصية نظام اللامعنى هذا، فتكمن في فصل الأحداث عن الخطابين السياسي والديني: فما يحدث شيء، وما يقال شيء آخر**. ومعنى هذا النظام نجده مترجماً لدى الجمهور بانشطارات ذهنية ـ نفسية ـ فكرية ـ سياسية. في نطاق هذا النظام، يستكشف الباحث الاجتماعي معنى **اللاقرار السياسي العربي**، على الرغم من المشاورات والاجتماعات والمؤتمرات.. ويكتشف خطورة توظيف اللغة السياسية، المستعملة ككلام سياسي/ديني لمخاطبة الجمهور، بحقائق اعتقادية، لا بحقائق تاريخية: لغة تفصل ما يحدث عن المصطلحات السياسية، المناسبة له.

هنا لا بد من التأمل السوسيولوجي في **لغة السياسي** (الذي يتحول غالباً إلى **واعظ**) **ولغة رجل الدين** (الذي يتحول، عندما يعلو منبر الجمهور، إلى مرشد سياسي). في سوسيولوجيا اللسان العربي السياسي، نلاحظ الخلط أمام الجمهور بين: **لسان العرب** (أي كل لغة الضاد، الفصحى، المعجمية) **ولغات هذا اللسان** (اللغة اللبنانية، المصرية، الخ. بمعنى الاستعمال القطري للغة قومية). فاللسان واللغة عند العرب المعاصرين يكتبان (النخبة) ويحكيان (النخبة والجمهور). من اللغة يأخذ الجمهور، كلامها الجاهز، خصوصاً الأمثال والأقوال المأثورة أو الشعارات، فيكررها، يحكيها، يحاكيها، بلا تفكر بها وانتقاد عموماً. ويكتبها الكتّاب وهم يفكرونها غالباً. ولا يأبهون ـ ما عدا الباحثين منهم ـ بما يسمى في علم اجتماع اللسان، **باللُّغية** (Jargon) أي اللغة الخاصة بجمهور المهن والحرف (في نقده لسياسة إسرائيل، استعمل الرئيس حسني مبارك كلمة **بلطجة**، وهي من لغَّية الجمهور العربي المصري). والحال، تحت لسان الأمة، ولغة شعبها، هناك لهجات خاصة بجمهور كل شعب؛

هناك عاميات على قدر ما هناك من عامة: **فاللهجة المحلية هي، سوسيولوجيا، لغية أو لغة جمهور، ذات صلة باللسان العربي؛ وهي لهجة يتحدثها الجمهور والخاصة بلا اختلاف، وقد يكتب بها كتاب مرموقون** (لاحظ مسرح توفيق الحكيم) وشعراء كبار (سعيد عقل والأبنودي وبيرم التونسي، ومعظم شعراء الأغنيات العربية وواضعي سيناريوهات الأفلام، والمسرحيات.. وصولاً إلى الخطب السياسية والدينية، من عبد الناصر.. إلى السيد محمد حسين فضل الله، على فصاحته الغالبة).

وما يعنينا هنا ليس **سوسيولوجيا اللغة**، فهذا حقل قائم بذاته، بل توظيفها السياسي ـ الديني لمخاطبة جمهور يفهمها (مخاطبة الجمهور على قدر علمه وفهمه، ويقولون عقله..). في هذا التوظيف، نلاحظ ما يلي:

ـ تعظيم الجمهور بألفاظ تقريظية لا تمتُّ بصلة إلى واقعه المعيوش (لغة نفاق وخداع..).

ـ إنتاج هوية لفظية، صوتية، خطابية، باهرة (جعلت ع. **القصيمي** يضع كتاباً بهذا المعنى: **العرب ظاهرة صوتية**): لتعويض الجمهور عن هويته المفقودة، المؤجلة، سوسيولوجياً.

ـ أن مخاطبة السياسيين ورجال دينهم للجمهور، تقوم على التفارق بين لهجات الجماهير المحصورة دينياً أو سياسياً (سنعود إلى حزبيات الجمهور)، وبين لغات النخب، المكتوبة، وبالأخص مصطلحاتها. وعليه، فإن هذه المخاطبات ذات نمطيات:

ـ تكرارية، بمعنى تكرارها لمعارف سالفة أو سائدة.. (حدَّثنا.. وحدثَ في الماضي).

ـ **تفكيرية،** في بعض الخطب السياسية والدينية الموجهة إلى جمهور خاص أو متخصص.

3 ـ لغة مشتركة لجمهور «متحزّب» دينياً وسياسياً:

وبعد، هل هناك لغة سياسية ـ دينية موّحدة لجماهير عربية مشتتة؟

وهل هناك مشروع لغة سياسية علمية تفكيرية موحدة لمخاطبةِ خاصّةِ الجماهير هذه؟ غالباً ما يستعير السياسي العربي لغة رجل الدين، لسانه العربي المبين، سعياً منه وراءَ تقديس سياسته بألفاظ سواه، وكأنه يحجِّب نفسه بحجاب غيبي، مجهول، عنوانه: **اللغة حرز آخر، مقدس، مادامت هي (اعتقاداً) لغة القرآن والدين ورجالاته**.. أما لسان المجتمع الأهلي الجامع سوسيولوجياً لكل الناس، فيجري تحاشيه أو تفاديه، في خطاب رجل الدين عموماً، ويستلهمه بعض الساسة الشعبويين (Populistes) أو الدهماويين (Démagogues)، للتقرب من هذا الجمهور المسحور بتراثه، المبهور بلغته، «المتحّزب» لدينه أو مذهبه، أكثر من «تحزبه» لواقعه الراهن، خلافاً لجمهور المجتمع الصناعي ـ الاستهلالكي الغربي.

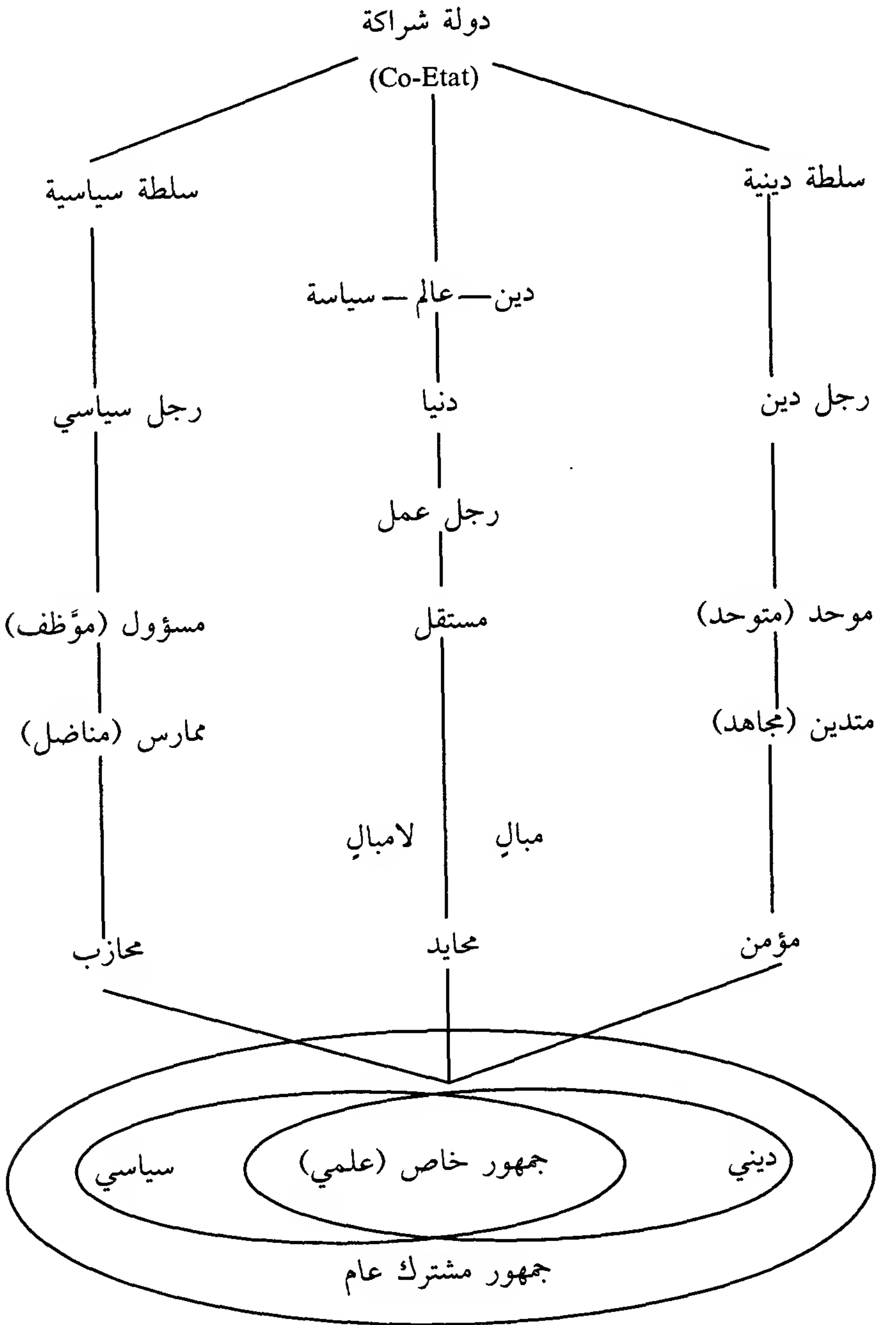
إلى ذلك، تنفصل في المدرسة والجامعة والمؤسسة الرسمية (كتابةً على الأقل) لغة الدولة عن لهجات جمهورها ولغيَّاتهم. فيكون **لسان المجتمع الأهلي**، عندئذ، من أدوات سلاح رجل الدين في استحواذه على جمهور ما، ويكون لسان الدولة من أدوات أجهزتها السياسية والإدارية، المدنية والعسكرية. وعلى هذا الأساس يؤخذ الجمهور العربي من لسانه واعتقاده. وهو أخذ لفظي، طقسي، شعائري، مثالي وإطلاقي، لا تطوّري في كل حال. يؤخذ الجمهور، عنوةً، مثلما تؤخذ أرض أو مدينة عربية؛ ويجري تحزيبه وهو مأخوذ بلسان حاكميه السياسيين والدينيين. إنها **حزبية اللغة أو اللفظة، لا حزبية الواقع والمعرفة والمصلحة**. وفي هذا السياق لتطور حزبيات الجمهور هذا، في القرن العشرين يمكن نبش ودرس ألفاظ/ مصطلحات الأحزاب المحلية (ما عدا الماركسية) من خلال لغة قديمة، متكرّرة، معظمها ألفاظ لا تدل معانيها على ما يقع سوسيولوجياً، أو أنها تستعمل جمهورياً (**بلا معنى**.. **وبلا مؤاخذة**، حين يكون معنى اللفظ عارياً):

ـ **حزبيات دينية**، بألفاظ شعبوية/تعبوية، تقيد حراك الجمهور المتدين، تحبسه في ماضيه، الذي يستمد منه رجال دين قدسيتهم

وسلطتهم، على غرار زملائهم السياسيين المحافظين (على امتيازاتهم طبعاً). هذه الحزبيات هي استئصالية، لا تأصيلية، بقدر ما تحّجب الجمهور بحجاب اللغة والاعتقاد، وتسلخه عن عصره، مثلما تسلخ الأفعى ثوبها، وتظل أفعى. .

ـ **حزبيات سياسية** راوغت محلياً، بين الألفاظ الدينية الشائعة، والألفاظ «المُعربة» منذ نهضة اللغة في القرن التاسع عشر حتى الآن (من الانبعاث إلى الانفتاح والعولمة)، وأنتجت حزبيات صوتية (مثل حزبية عبد الناصر التي زالت من العالم العربي بزوال خطابه السياسي الجماهيري الطويل جداً. .).

ـ وبقي للجمهور العربي، ما بدأ يستكشفه علم الاجتماع السياسي/ الديني، أو علم اجتماع المعرفة، نعني: **اللاحزبية، اللامبالاة السياسية لجمهور يظن أن الطقس الديني هو أداء سياسي**. هذه اللاحزبية هي مرض الجمهور، مرض الشارع العربي، الأكثري. وهذا ما يمكن أن نستشفه من خلال الترسيمة التالية:



ترسمية رقم1: الجمهور المشترك بين الدين والعلم والسياسة

4 ـ مصادر السلطتين السياسية والدينية:

ـ سوسيولوجياً، **تصدر كلُّ السلطات عن الجمهور**؛ وهذا ما يجري تجاهله أو تناسيه غالباً؛ و**الجمهور هو الطاقة (القوة أو الحرب) التي تنتج السلطة وتخضع لها، كما تنتج الدين وتخضع له**. فالسياسة هي تدبير العنف الجماهيري، طبعه بعنف منه، مطابق له، متخصص، وموّظف داخل الجمهور للدفاع عنه، وخارجه للدفاع عن السلطة ذاتها. والجمهور السياسي ـ الديني في العالم العربي **فَقَدَ حَقَّ الرقابة** على السلطة المزدوجة التي تضبطه، سلطة السياسيين وسلطة رجال الدين، بقدر ما فقد أو أُفقد حقَّه كمصدر للسياسة والدين معاً، وانقطعت قنوات الاتصال، أي المشاركة، بينه وبين السلطات القائمة.

ـ أما إيديولوجياً، فيجري البحث عن مصادر السلطتين السياسية والدينية في موارد أخرى، يتخيلها أو يصطنعها كتبةُ السلطة وفقهاء الدين السلطاني. هذه، مثلاً، خلاصة التجربة العثمانية، في مركزيتها التركية السابقة وفي أطرافها العربية التي تحولت، بعد سقوط السلطنة أو الخلافة (1925)، إلى بلدان مستعمرة، محتلة، ثم إلى دول «مستقلة» ليس عن الخارج، بل عن جماهيرها. ومن المؤسف أن يُرى في مطلع القرن الواحد والعشرين، أن نقد الأنظمة العربية القائمة هو «**جَلْدٌ للذات**»، كما يجلد زانٍ أو زانية نفسه. فالنقد الجماهيري والنخبوي هو توضيح لواقع هذه الأنظمة التاريخي، وكشف لتحول الأجهزة الجماهيرية، أجهزة الدولة، إلى أجهزة اغتصاب لاستقلالية الجمهور أو المجتمع (الأهلي). فما حدث للجماهير العربية في هذا القرن الأول من الألفية الثالثة هو اكتشافها المتأخر لديكتاتورية الدولة أو السلطة التنفيذية، الممارسة عليها باسمها ـ **ديكتاتورية الجماهير الوهمية**. وعليه، عندما تكون السلطة ديكتاتورية، لا تعود المسألة المُثارة، تنحصر في معرفة شخص المستبد، بل في تحديد مصدر استبداده، وكيفية اشتغاله، ومدى استمراره.

رمزياً، تقدم صورة السلطة والسلطان والفقيه على أنها **نَصَمة** (أيقونة) أو **صورة مُكرَّمة**، يعني **مقدسة**، تُعْبَد ولا تُنْقَد. هكذا، **يقع الجمهور في فخ عبادة أوهامه أو التوهيمات التي قُدمت له عبر تكّونه الاجتماعي، كإطار مرجعي، إيديولوجي بامتياز: لصورته الوهمية، صورته هو، في السلطة. مما يجعله يتماهى بسهولة غالباً مع رجل السياسة تارة، ومع رجل الدين تارة. وكما يعيش الجمهور حياة اجتماعية مزدوجة، فإنه لا يستطيع الحسم في مسألة شكل السلطة، التي صارت هويته، وإن كانت تحمل هوية العائلة أو المؤسسة أو الحزب الحاكم. فهو بطبيعته العلمانية، الدنيوية هنا، العادية، اليومية، المادية التاريخية المباشرة**، يتخيل **دولة علمانية** (وطنية، للجميع) غير خاضعة لسلطة رجال دين سياسيين؛ وهو في الوقت نفسه، وعبر عباداته، يعيش في **مجتمع متدين**، يضبطه رجال دين، بإشراف الدولة، أو بشراكة مع رجال سياسة. فالدولة التي يخالها الجمهور دولته، هي بذاتها، **دولة آخرين**. وبهذه الرمزية السياسية ـ الدينية، يعيش الجمهور السياسي ـ الديني في مجتمع خيالي، يزين له إيديولوجياً أنَّه أكمل وأفضل، فيما هو غارقٌ في **واقع مختلف**، بائس تاريخياً، مقهور، مظلوم ومغلوب. **هذا الواقع بالذات هو ما يجمع السياسي ورجل الدين في «حربهما» الدائمة لامتلاك الجمهور المقهور، المبهور بقهره السياسي وبتفوقه الاعتقادي (كنتم خير أمة أخرجت للناس)** مثلاً. ولا يكتشف هذا الجمهور ما يعرف سوسيولوجياً باسم «خَصْي الجماهير» إلا متأخراً، عندما يجد نفسه، وحدَه، وجهاً لوجه مع **عصر التدمير** الأميركي ـ البريطاني ـ الصهيوني، لحضارته وثقافته ودولته (فلسطين، العراق.. مثلاً). وهو حين يتصدى، بالمقاومة، أي يجرب الجمهور، للحرب الخارجية، يُوصف بممارسة «الإرهاب»، وكأن الحرب التي عاشها في ظل أنظمته، ثم مع نظام العولمة، لم تكن إرهاباً، سياسة إرهابية، مبرمجة ومتصاعدة... أما «إرهاب» بعض الحركات الإسلاموية باسم شريحة أو فئة من هذا الجمهور، أي المجتمع الأهلي، لا ضد السلطة نفسها، التي غالباً ما تكون متواطئة فهو أداء سياسي بامتياز ـ بمعنى أن

السياسة هي صراعات إرادات، حروب، بوسائل أخرى[4] - يخدم الدولة القائمة، كما يخدم دولاً أخرى لها مصالح في البلد المتحول إلى **«دار حرب»** داخل الإسلام نفسه، الذي كان يُقَدَّم رمزياً على أنه **«دار سلام»**. **عبر القرن العشرين تحوّل الإسلام المحارب إلى إسلام مُحَارَب، ولم يعد للجهاد والفقه الجهادي أي معنى سياسي تاريخي** داخل الدولة الحديثة. وهذا مما أسهم ويسهم حتى اليوم في خداع الجماهير، التي شهدت فشل أنظمتها ودولها سياسياً، أي عسكرياً أيضاً، على مدى القرن العشرين، فراح رجال دين، يعوّضونها عن ذلك - **بوعود جهادية**، تغطي فشل الدولة المعنية من جهة، وتُبعد الجمهور عن هدفه السياسي المباشر: **نقد الدولة وتغيير نظامها، بدلاً من نقد نفسه ومعاقبة ذاته بسجن اعتقادي، توهيمي. فهدف الجمهور المغلوب هو تغيير وظيفة الدولة، لا انتظار فتوى جهادية باستعمال أو عدم استعمال قوة غير موجودة إلا في خيال إرادي**. هدف الجمهور المقهور، المباشر، هو قهر السياسي الذي قهره، حين قمعه، وحين فشل في خوض حرب منتصرة (1948، 1956، 1967، 1973، 1982، . . 2000، 2003. .). هذه تواريخ حروب عربية، حُمِّل الجمهور مسؤولياتها، وأعفيت الجمهوريات والملكيات من المعاقبة. وفي الوقت نفسه، زُيّن لهذا الجمهور السياسي المقهور بوهم ديمقراطي، أنه سيشارك في سلطة (ديمقراطية) حقاً. وقال المُزيّنون: «لا ديمقراطية من دون ديمقراطيين!». فيما علم الاجتماع السياسي والديني يكتشف ما يلي: إذا لم يكن الجمهور ديمقراطياً، مسيّساً، واعياً لأهدافه التاريخية، فلن يحظى بفير أنظمة استبدادية، ولن يتمكن من تشكيل كتلة تاريخية جديدة، عضوية وفاعلة، لتحديث مجتمع وتغيير وظيفة دولة! وهكذا وُضع الجمهور العربي في إيكاريات (Icares, Ikaros)، أي في جزر سياسية صغيرة (شبيهة بالجرز اليونانية)، ترمز إلى أغبياء، ضحايا مشاريع

---

(4) ميشال فوكو: **الدفاع عن المجتمع**، بيروت، دار الطليعة، 2003 (محرك التاريخ هو الحروب).

واهمة. في هذه الجزر، راح الجمهور يهرب من بؤسه السياسي، إلى رجائه الديني: يعالج الواقعَ بخيال. لماذا؟ لأن التشارك أو المشاركة هما مجرد وهم، في ظل نظام استبدادي بطريركي وبيروقراطي عسكري. فهذا النظام السياسي العربي الذي أنتجه جمهور ما زال يعيش فكرياً في قرون وسطى، ليس مجرد نمط إنتاج، بل هو نسق اجتماعي ـ سياسي ـ اقتصادي؛ نمط حياة. وهذا الدين، كالسياسة عند عرب القرن العشرين، هو ظاهرة اعتقادية، إيديولوجية، تقنّع السيرورات الاجتماعية الفعلية. وعليه، **فإن تحول الجمهور «الإيكاري» إلى قوة تاريخية لا يتحقق في تظاهرة مدّبرة أو مدبلجة، بل في نقد الدين.. والدولة: «إن نقد الدين هو الشرط الأساسي لكل نقد اجتماعي.. نقد الاغتراب الديني، تمهيداً لنقد الاغتراب الاجتماعي (السياسي والاقتصادي)، نقد الدولة»**[5]. فعندما لا يحق للجمهور نقد الدين، لا يحق له نقد السياسة. والدين هو «وعي العالم بالمقلوب»، هو التحقيق الوهمي للوجود الإنساني، الذي يصور كأنه نظرية لمعرفة العالم، وهو مجرد صيغة شعبوية لاستلاب جمهور. ومعنى ذلك أن الجمهور العربي يخضع لأشكال من التزوير أو التضليل العقلي، بالدين، لأغراض سياسية. **فظاهرة الإقطاع الديني ـ السياسي التي تعمّ العالم العربي، حتى الآن، مصدرها ديني، بقدر ما يكون الدين ممارسة سياسية**. هذا الدين هو انعكاس لتخدير الجمهور، في صراعاته الاجتماعية الاقتصادية السياسية. وهو «مقدس» يفصل نفسه، كالسياسة، عن الجمهور (المدّنس) للسيطرة عليه. وعليه، فإن وظيفة نقد الدين (السياسي) في هذا العالم العربي، وغايته الاستراتيجية هما: **الفصل بين السياسة** ـ بكل تياراتها الإيديولوجية ـ **وبين الدين** ـ بكل مصادره وتجلياته الاجتماعية ـ، **لكشف الصراع بين الجمهور والسياسيين** (الدولة). وعلى قدر ما يكون الدين (طريقة العبادة) مسألة شخصية، فلا بد من فصله عن المدرسة والدولة. لكنْ، بالنسبة إلى الجمهور، ليس الدين مسألة شخصية ـ خصوصاً

---

(5) Bensoussan, et Labica: *Dictionnaire Critique du Manxisme*, Paris, P.U.F, 1989, p. 985.

بالنسبة إلى جمهور العمال ـ إذْ يعتّم على الصراع الطبقي، ولا بد من نقده نضالياً، بمعنى «محاربة كل استغباء للعمال». فالأصل الأعمق للأوهام الدينية، كما للأوهام السياسية، هو البؤس والجهل. ونقد الدين، هنا، لا يُقصد به دين بعينه، بل كل مصادر توهيم الجمهور، من الطوطمية الأرواحية، إلى اليهودية والمسيحية والبوذية والكونفوشيوسية، وحتى الإسلام.. وكل المذاهب والطوائف المتفرعة عنها. ويرمي دعاة النقد العلمي للدين السياسي، إلى إزالة الأوهام من الواقع، مثلما تزال ألغام من أرض محتلة، جرى تحريرها، ولم يكن ممكناً استعمالها مجدداً. فعندما تزال أوهام الجمهور، بثقافة علمية، لا يبقى وهم ديني، لينعكس في وعي اجتماعي. **لكن، هل تزال الأوهام كما تُزال الألغام؟** هذا يتوقف على دور العلماء والخبراء، المناضلين لتحرير الجمهور، أولاً.. وما يحدث للجمهور العربي، الآن، ليس قليلاً، على صعيد التحول الثقافي الاجتماعي، إذ أخذ ينزاح من الكنيسة والجامع إلى السينما والمسرح، ومنهما إلى التلفزة. لكن انزياحه جزئي؛ **إذ ما برح أكثر الجمهور العربي المسلم، خصوصاً غير العامل، ينزاح بفقره وجهله وبؤسه إلى الدين؛ وكذلك يفعل «جمهور الأثرياء» الذين لا يعملون، والذين يعتاشون من ريع أو ربح أو فائدة.. كما ينزاح «رجال دين» في أدائهم السياسي ـ الديني إلى أدوات الإعلام الحديث، ويطالون الجمهور مجدداً، من مواقع «الحداثة»**.

5 ـ إشكالية الحكم في العالم العربي:

ـ يمكن القول: إن الإيديولوجيات السياسية الكبرى تناظر الديانات الكبرى في شخوصها وطقوسها ورموزها وجمهورها. وإن كل تحول في الجمهور ـ كما حدث، مثلاً، لنقابة «**التضامن**» في بولونيا، يؤدي إلى إزاحة الطبقي عن الديني.. فهل يُرتجى «إنقاذ» أو «خلاص» من جانب رجال دين أو سياسة في العالم العربي، لإزاحة الجمهور عن أوهامه إلى واقعه؟ **سوسيولوجياً، يُلاحظ أن فكرَ «الإسلام» الراهن انفصل عن العلوم**

العصرية، وانحاز إلى السياسة، وصار جزءاً من إيديولوجياتها المضادة للجمهور العربي. ويلاحظ أيضاً أن رجال الدين هم في أغلبيتهم تقليديون، محافظون، لا مجددون ولا مبتكرون - وإن مارس بعضهم إصلاحاً أو ثورة - لأنهم منفصلون عن علوم العصر، وحتى عن علوم الأديان المقارنة، التي تُدرس وتُنقد بمنهجية علمية صارمة؛ وأنهم استسهلوا صراط السلطة، وهم يتوهمونه صراط دين، فضّحوا على هذا النحو بإمكان تشكل مرجعية علمية للدين، في سبيل كرسي في الحكم، غير آبهين بالجهل وبما يصدر عنه من إحالة الجمهور إلى مجهول، فيما المطلوب تاريخياً تقديم علم معلومات لهذا الجمهور، الذي كاد يتحوّل هو نفسه إلى وهم بين أوهام أخرى، كما رآه بورديو في «قضايا سوسيولوجية»!

- هنا نصل، مباشرة إلى إشكالية الحكم في العالم العربي، الذي أضاع قرناً من تاريخه السياسي، في سبيل «**لا شيء**»[6]، في سبيل وهم ديني، لاعلمي، لاحضاري. فبدلاً من علمنة السياسة، أي ممارستها بعلم، وفصلها عن الميثولوجيات المؤسسة للسيطرة على الجمهور، جرت أسطرة السياسة العربية نفسها، بديانات غارقة في أسطورياتها القروسطية؛ وبدلاً من تفكيك المذاهب الدينية جرى إنتاج إيكاريات من جماهير متمذهبة ومغلقة (Castes). وهكذا، تكوَّن في العالم العربي جامع مشترك بين رجال السياسة ورجال الدين: هو **جمهرة الدولة/الدين**، أي أسطرتهما معاً، وعكسهما في سلوك الشارع، الذي لم يعد ينبض على إيقاع عصره وتحدياته، بل على إيقاعات مقابر أو جيوش ميتة، يدَّعي حاكمون أنهم «جنرالاتها». **فكيف تحارب جيوش ماضٍ ميت؟** إن هذا الجمهور العربي، المؤسطر دينياً وسياسياً، ليس جيشاً لأحد، ولن يتحرك إلى حرب عادية أو مقدسة، سواء زعمت دولته أنها تعبر عن ديمقراطية مؤسطرة (هي في

---

(6) G. Tuéni-: *Un siécle pour Rien*, Beyrouth éd, An-Nahar, 2003.

أحسن حالاتها بروتوديمقراطية، ديمقراطية بدائية، تخفي ديكتاتورية، وتنتج زعيماً مؤسطراً، ملهماً ومقدساً) أم أدَّعتُ أنها تجسّد ملكية مقدسة. والحال، فإن ألفباء سياسة الجمهور العربي هي: **نقد السياسة**؛ لكن، من زاوية السببية الاجتماعية، لتفسير ما يحدث. ففي عالم يختصر فيه السياسي كل السياسة، ويحصر رجل دين، كل الدين، وحتى الأديان، في شخصه وعلمه وفقهه، ومرجعيته (على حساب العلماء العامين Les savants généraux)، نعني علماء العصر، خبراءه الحقيقيين، مبدعيه ومبتكري حلول مشاكله)، يجري تقاسم السلطة على المجتمع ككل، وعلى الجمهور بنحو أخص، ويجري كذلك تقسيم الجمهور إيديولوجياً إلى ديني - سياسي، لإخفاء واقعه الطبقي: واقع التركيب الاجتماعي، الرث، الهامشي لشريحة كبرى من الجماهير العربية الأمية؛ وواقع التركيب الطبقي الواعي، النضالي، لشريحة مختصة من هذه الجماهير الفقيرة. وهكذا، يُعمّم مفهوم لاطبقي على جماهير مشتركة (وهمياً) بين كل طبقات المجتمع، بمعنى أن الجماهير ليست طبقة بذاتها. لكن في قاع المجتمع، حيث يجري إنتاج وإعادة إنتاج السياسة والدين، تصطدم النظريات والأفكار السياسية والعلمية الحديثة بحاجات الجماهير الهامشية، الرثة (**الحرافيش**، عند المصريين، **والجلاجيق**[7] عند اللبنانيين، مثلاً). وفي المقابل، تبدو السلطة السياسية تكثيفاً رسمياً لعلاقات صراعية داخل مجتمع مدني، أكثره جمهور، وأقله نخبة. وعلى سطح هذا المجتمع يطفو من حين لآخر ترهيب بعض مفكري النخبة المناضلة؛ لكن في قاعه يتواصل ترهيب الجمهور بكل أدوات الصراع أو الحرب السياسية. وكما تصطدم النخبة أحياناً بالإرهابين السياسي والديني للدولة المشتركة بينهما، يصطدم الجمهور دائماً بهما. فمن جهة يعيش الجمهور في رُهبته، وتأسيساً على هذا الوضع، يجري من جهة

(7) في انتخابات الهيئات البلدية والاختيارية (بيروت 1998)، لاحظنا ظهور صُور جدارية لأحد المرشحين، مشفوعة بعبارة: «نحو جلجقةٍ أفضل!».

ثانية، إرهابه أو ترهيبه، حين يفشل ترغيبه وإسكاته إما بجنة[8] الدولة (تاريخ) وإما بفردوس موعود (ميتاتاريخ). وتمارس الدولة إرهابها، ديكتاتوريتها (المزينة أحياناً بزينة الديمقراطية)، بواسطة أجهزة بيروقراطية، معززة بشرطة ومخابرات. . ، وجيش. من جهته، يحلم هذا الجمهور العربي بديمقراطية مباشرة، حتى تكون الجمهورية، جمهوريته هو، سلطته ودولته. . ولا يرى أن حلمه غير قابل للتحقيق، ما لم ينظم نفسه بنفسه، مدعوماً من كوادر علمية ـ سياسية مناضلة. والحال، من ينظم فوضى الجمهور العربي المعاصر؟ طرفان، هما الخصم والحكم: السياسيون والدينيون أو المتدينون. وهدف هذا التنظيم السياسي ـ الديني للجمهور، هو الخضوع، وتنظيم العداوات (المذهبية، المحلية، القبائلية، المدنية/ الريفية. . الخ) بين هذه الجماهير المستلبة. . وتكون الحصيلة إما حروباً أهلية تحت رعاية الدولة ورجال أجهزتها السياسية ـ الدينية، وإما حروبها مع الجوار العربي. وهكذا، تفقد الدولة الوطنية وظيفتها السياسية الأولى وهي حرب السيادة، حرب الدفاع عن الوطن والمجتمع، عن الجمهور نفسه ـ ما دام هو نظرياً مصدر الجمهورية، وحتى مصدر الملكية الوراثية.
وهنا استنتاجان أوليان:

1 ـ لئن كانت الجماهير هي التي تصنع تاريخها، وعبره تنتج الدين باعتناقه، والسياسة بالسكوت عنها (مع همس من وراء ظهر السياسيين)، فإنها لن تقود نفسها، ولن تقطف ثمار دولتها، ولن تشارك في سلطتها، إلا بقدر ما تتحول إلى قوة سياسية منظمة.

2 ـ لا يمكن للجماهير المستلبة سياسياً ـ دينياً في هذا العالم العربي، أن تنتقل من إنسلابها السياسي العام، إلى سياسة تغييرية، من دون

(8) نلاحظ هنا الإسقاط الميثولوجي: السلطة هي صورة الجنّة؛ الجمهور المحكوم يعكس صورة الجحيم.

انخراطها في حرب القوى، أي في صراع الأفكار والإرادات، صراع القوى التاريخية، الماثلة في المجتمع كله. فهذا الجمهور يتمرتب في هيكلية اجتماعية، مهنية (بحسب الحرفة أو المهنة،) فيما يتمرتب رجال السياسية، على النحو التالي:

ترسيمة رقم 2: تمرتبات رجال السياسة في المجتمع والدولة (من المنقادين إلى القائد)

المرتبة	الأمثلة
مُوالٍ	(مؤيد ـ مناصر ـ محازب): أخ ـ رفيق ـ مجاهد.. (مراقب، حارس) (عين ـ مخبر)
مكاسِر	(داعية)
شيخ شباب	(شيخ ربعة ـ ساحة ـ زاروب ـ شارع ـ ضيعة..): (قبضاي ـ زلمة ـ سمسار ـ وسيط ـ دالول).
صاحب السعادة أو المعالي	(قائمقام ـ محافظ ـ مدير عام ـ نائب) و(سفير الخ) (مقابل صاحب السيادة والنيافة والسماحة والفضيلة، رجال الدين) وصاحب المعالي (الوزير)
صاحب العطوفة	(عطوفة البيك ـ الأمير ـ عطوفة رئيس المجلس)
صاحب الدولة	(رئيس الحكومة ـ رئيس المجلس)
رئيس الدولة	السيد رئيس الجمهورية (سيادة ـ فخامة)، أمير البلاد (سمو الأمير..)، جلالة الملك، العاهل، الفريق الرئيس... إلخ.

6 ـ السياسة وجمهور الفوضى:

ـ مقابل هذا التمرتب السياسي ـ الاجتماعي (Stratification) لرجال السلطة، يتمرتب بعض الجمهور، اجتماعياً، في جمعيات ونقابات وأحزاب أهلية، معارضة أو مُسْتَوعَبة، تابعة أو مستقلة. ولكن، إذا كانت التمرتبات مُقَوْنَنة وشاملة على الصعيد المؤسسي المشترك بين السياسة والدين، فإنها مهملة على صعيد أغلب الجمهور. إنه **جمهور الفوضى**، المسمّى باسم «**الشارع العربي**»[9]، باسمَ (**الساحة**)، (محمد حسين فضل الله، مثلاً)، وهو يعني: ميدان المقهورين أو المحرومين المنبوذين لإعلان رأيهم. فهل هذا الإعلان دقيق؟ في ساحة الجامع، أو الساحة الدينية، يُعلن رأيَه الفقيهُ والأمينُ العام لحزب الله (هل لله حزب سياسي؟)، ويكون الجمهور متلقياً؛ وفي ساحة الخطاب السياسي، يعلن رجل السياسة رأيه (حين يكون له رأي) ويُخفي قراره، عن الجمهور. الجمهور شاهد حي، يتلقى.. ويوُعد وعوداً، يصفها الجمهور نفسه بأنها (**مثل وعد إبليس بالجنة**..) أي مستحيلة. والحال، كيف ينظر السياسي/الديني إلى الجمهور؟

ـ يرى فيه **دهماء**، **سواداً** أعظمَ من الناس (أي من الطبقة المتوسطة وما دونها). أي أنه يرسل **نظرة طبقية** إلى الجماهير، ويعتبرها ذات جذور دينية، بمعنى أنها تحارب كل جديد، فيُمترس وراءها للحفاظ على مواقعه الطبقية، ولاستخدامها في حربه ضد السياسيين الآخرين؛ وحين يكتشف أنها تحارب كل فكرة تمسّ الدين أو المذهب أو الطائفة، يشجعها على ذلك، ويعقد حلف شراكة مع رجال دين، يموّلهم ويمنحهم امتيازات، أو يوظفهم في أجهزة الدولة (كما سنرى في الفصل الثاني؛ رجل الدين). وكان **طه حسين**، مثلاً، أول من اصطدم (سنة 1927) بما أسماه «**استغلال السياسة لعواطف السّواد**»، أي بلغة سوسيولوجية: استغلال السياسة للدين

---

(9) شاكر النابلسي: **الشارع العربي** (مصر وبلاد الشام)، بيروت، المؤسسة العربية، 2003. انظر صص 120 ـ 122، مقارنة بين الشارع العربي والشارع الغربي.

من خلال «الشارع» أو «الساحة». وعليه، يدرك السياسي العربي أن العقل لا يوافق الجمهور (منذ محنة ابن رشد وابن خلدون، إلى محنة علي عبد الرازق، وصادق جلال العظم ونصر حامد أبي زيد، بعد اغتيال مهدي عامل(حسن حمدان) وحسين مروة وعشرات المفكرين في لبنان، وعلى رأسهم كال جنبلاط وكمال ويوسف الحاج.. الخ). وأن تعاليم العقل لا يفهمها إلا نخبة من المتنورين، كما اجترح ذلك السيد جمال الدين الأفغاني. وهكذا، بدلاً من تنوير الجمهور، يداهن السياسي هذه الدهماء، بدهماوية يمارسها ويتقاسمها مع مثقفين انتهازيين ورجال دين إفتراصيين (opportunistes). فيعمد هؤلاء وأولئك إلى تهييج الجمهور بالخطابة السياسية الشعرية والدينية. لكن، حين ندرس سوسيولوجية هذا الشارع المُهيّج لأغراض آنية، نكتشف أن هياجه أو اهتياجه المصطنع، بتدبير سياسي ظرفي، كان شبيهاً بفورة بركان لا تلبث أن تنطفئ، بلا جذوة وبلا جدوى، فهو، سياسياً، شارع بلا قيادة سياسية وفكرية؛ تقابله وتضبطه أجهزة أمنية - سياسية، يقاومها على قدر ما تقمعه، فيلتجئ - في غياب الأطر التنظيمية والفكرية لحراكه السياسي - إلى طوابير السحرة والدجالين والمنجمين.

- سوسيولوجيا، الجمهور هو حقيقة العالم العربي المعاصر، بوجهيه السياسي والديني. ومع ذلك لا تقال له الحقيقة بل «بنت عمّها» أي الكذب والنفاق والتدليس، لكي يزج به في حروب خاسرة (وإن صُوِّرت له أنها مقدسة، وأن ثوابها في الجنة، حيث يجد نفسه فجأة بين حور عين وولدان مخلدين)؛ فلا تتاح له وقفة نقدية أو لحظة صمت، للتفكير في أسبابها ونتائجها، ولا لانتقادها ومحاسبة مَنْ أمروه بها. وعليه، لا معنى لدرس السياسي بمعزل عن جمهوره. وكذلك الحال بالنسبة إلى رجل الدين. فمن هو هذا الجمهور المشترك بينهما؟

- هو **كتلة** (Masse)، **عامة** (Public)، وهو **كثرة** كالرمل (Foule)؛ بمعنيين: أغلبية جمهورية، وأكثرية اجتماعِية. وأما تحالف السياسي ورجال

الذين فهو جماعة أو زمرة منتظمة ومتمرتبة، تملك كل أدوات السياسة، من الرغيف إلى الحرب. والجمهور، كما أسلفنا، متنوع بحسب مهنه، بحسب عمله وتقسيماته. وهو جمهور عمالي/فلاحي، كَدْحي، يجري التلاعب به بوصفه جمهوراً دينياً لإبعاده المظهري عن لعبة السياسة، ولإدماجه العضوي في آلة السلطة، وهي آلة حرب طبقية. وأول هذه الحرب، لعبة «تلاحم» السياسي والديني بالجمهور أو بعامة الشعب، تحت شعار «من الشعب وللشعب.!». لكن **التعريف الماركسي للجماهير** واضح جداً: «**مجموعة الشغيلة ومستضعفي رأس المال؛ أكثرهم** اضطهاداً، أقلهم **تنظيماً وتربيةً واستعداداً للتنظيم**»[10]. وهذا معناه أن **الجماهير ليست طبقة** (Classe)، **بل هي أغلبية الطبقات المغلوبة** (للطبقة الغالبة)؛ وفي حال التحكم ينتمي السياسيون ورجال الدين إلى الطبقة الغالبة. لكنهم، في حال الممانعة والمعارضة، ينتمون إلى الطبقات المغلوبة. إذاً، الجماهير هي **تقاطع فئات**، يجري احتواؤها، إما في تنظيمات سياسية تابعة للسلطة، أو معارضة لها؛ وإما في تنظيمات دينية منخرطة في أجهزة الدولة، أو ممانعة لها. إن الجماهير هي تعبير عن مسار اجتماعي، ينطوي على سلالات ثقافية ودينية وسياسية، ويقوم على سلسلة تمرتب وتفكك:

فئة ـ طبقة ـ: حزب نقابة جمعية منظمة، الخ.

إن السلطة تقوم على تسييس الجمهور، أي تسليح الجمهور أو تسلحه بعقيدة، وتحويله إلى قوة ملموسة، تاريخية، سياسية أو دينية ـ بمعنى: لا سياسة ولا ديانة خارج الجمهور.

نكتشف في علم اجتماع الجمهور العربي، مسارين لتسييسه:

ـ **مسار الأدلجة** (Idéologisation) التقليدية المحافظة التي ترمي إلى فصل الجمهور عن العلم العصري.

(10) Bensoussan et G.Labica: *Dict. Critique du Marxisme*, op. cit., p. 676.

ـ **مسار العلمنة** (Laïcisation) التحديثية، المستقبلية التي ترمي إلى ربط الجمهور بالعلم العصري.

كما نكتشف أن **الجماهير التي يُعزى إليها صنع التاريخ، إنما تستعمل غالباً لصنع تاريخ لفئات أو طبقات أخرى، كالنحل الذي يُسرق عسله (أكله) وكالأشجار التي تُؤخذ ثمارها؛ وأن مدح الجمهور، في الخطابين السياسي والديني، إنما يستعمل لاغتصابه، ولإقامة ديكتاتورية باسمه، لإدامة تخلفه وجهله وفوضاه؛ وأن مأساة العالم العربي الراهنة أنه (جماهيري) (بمعنى جمهور الغائب لا الشاهد)؛ وأنه تاريخياً التباسي (فهو لا جمهوري ولا ديمقراطي ولا علماني) إلا في توصيف إيديولوجي مثالي**. فهو، إذاً، بلا خطٍ سياسي، طالما أن الشارع يُخطط، ولا يرسم خطاً بذاته. فخط النمل أو الرمل هو غير خط القوى العارفة، العالمة، الواعية. وإلى ذلك، يلاحظ أن «خط الجماهير» أو خط الشارع حين يقوم للدفاع عن نفسه، إنما «يُعلَّب»، يُوّضب»، و«يُحفظ» داخل نمطين من الشعارات والطقوس (الشعائر):

ـ شعارات سياسية لم تعد ذات صلة بالواقع العصري الملموس؛

ـ شعائر أو طقوس تكرارية، منقطعة تماماً عن معارف العصر العلمية ـ التقنية التي تقوم عليها سياسة العولمة في الدول العالمة.

والحال هذه، يتساءل عالِم الاجتماع: كيف ينبض هذا الجمهور وينهض، بل كيف «يصحو» من دون إبستمولوجيا ناقدة؟ ويلاحظ أن حالة الجمهور العربي مُقولبة على جسم حاكميه، ومفارقة لجسمه الاجتماعي: تحجر دوغمائي، غياب الفكر أو الحس أو العقل النقدي؛ تقديس الواقع، بوضعه فوق كل نقد علمي اختباري، كاشف.

ـ سوسيولوجياً، نكرر، لا معنى لدرس السياسي، أو رجل الدين، خارج الجمهور، فهو وحدَه موضوع السياسة والدين، هو فاعلهما التاريخي ـ والمنفعل بهما أيضاً وأيضاً. ففي هذا العالم العربي، خصوصاً في مشرقه، السياسي هو الزعيم وهو الحزب (حين يوجد) أو العائلة الحاكمة،

وهو الدولة؛ والنبيّ، ثم تابعوه، هم الدين. وإما الجمهور فيؤخذ عنوة، بالإكراه، بالحرب، سواء بسياسة دين أم بدين سياسة.

ـ فلماذا يحدث ما يحدث؟

ـ لأن الفشل السياسي ـ الديني في العالم العربي جرت مثلنته، تحت عنوان: **مثالية الفشل**، إذ لم يحاسب أو يعاقب سياسي عربي واحد على فشله، الذي زُين للجمهور بأنه «نجاح» و«انتصار» و. . كلما انحدرت السلطة ونهض المجتمع الجمهوري، أخذته رهينةً، جعلته سجيناً، يلعب فيه بعض رجال دين دورَ المخدِّرين. **هنا يُعطى للسجن الديني ـ السياسي شكل فردوسي، لإخفاء الجحيم عن المقيمين فيها**.

ـ لأن الجماهير، كلما أرجعت إلى طور من أطوار طفولتها الثقافية أو المعرفية، بفعل التثقيف «الديني» وإقصاء المعرفة العلمية الوضعية، النقدية، وتمركزت أو استوطنت في وعي متأخر، سابق، عادت «المعرفة الدينية» النقلية (المعرفة نقل نص عن نص، أو تكرار طقسي، دائري) إلى استلاب وعي الجمهور وتخديره وإخراجه من عصره، إلى **فراغ اعتقادي**، بما يتناقض مع الواقع المادي التاريخي لهذا الجمهور، وبما يخدم تكرار السياسة، ولو كانت فاشلة؛ ومسالمتها ـ بدلاً من مغالبتها ـ ولو على حساب جمهور عربي يزداد فقراً، وابتعاداً عن روح عصره. وهنا يمكن التفريق بين (**مسلم يوم الجمعة**) الذي يُمثلن، ويُجَرَّد من تاريخيته، بتوجيه سياسي ـ ديني مشترك (الخطبة السياسية ـ الدينية، التي يلقيها إما موظفون دينيون لدى السلطة، وإما متواطئون معها، قد يتآمرون عليها، عندما تحين الفرصة)، وبين (**مسلم الأيام العادية**) الذي تلاحقه الأجهزة الدينية بوصفها جزءاً من دولة قمعية، وحيث يتلابس كل شيء بكل شيء: السماء والأرض، الدين والحق، اللاهوت والسياسة، الإيمان والجمهور. . وتُطمس المشاكل الاجتماعية لهذا (الجمهور المؤمن) بالذات.

ـ ولأن الثقافة التي تحكم هذا الكل الاجتماعي، اللامتوازي وغير المتوازن، هي **ثقافة انتقائية لا تربط المعرفة بالمصلحة العامة!** ويفاخرون

بذلك، كأنهم لا يدركون أنهم ما عادوا قادرين على المنافسة في عالم لا يسهمون في علمه وتقنياته، ولا يقدمون سياسة عملية لتدبيره، غير سياستهم "الدينية" التي جعلتهم في حالة حروب خاسرة منذ مئات السنين وحتى اليوم. **فالدين كالسياسة، كالحزب، والعلم.. نظرة إلى العالم! فكيف يرى مستقبل العالم، مَنْ لا ينظر إلا لورائه..؟**

في هذه المساءلة تكمن مأساة الجمهور العربي، الذي دُفع إلى أقاصي اليمين السياسي ـ الديني، واَستعمل لمحاربة اليسار العلمي والعلماني بكل تجلياته، وناهض العصر رافضاً تطوره التقدمي، وأمميته الاشتراكية، إلى أن وقع في فخ العولمة الرأسمالية، من أفغانستان حتى موريتانيا، مروراً بفلسطين ومصر ولبنان والسودان والعراق الخ، وتكمن مأساة العالم العربي كله في أنه يكرر أفكاره وشعاراته، ويستبعد علماءه، ولو نالوا جوائز نوبل في الأدب والفيزيولوجيا والطب والكيميا[11].. ويفاخر بفرادة رجال دينه الذين لم يطوروا علماً دينياً، ولم يفلحوا في علم دنيوي، بل فرضوا أنفسهم كموظفين (بلا عمل ملموس منتج، غير الحكي) مدى حياتهم، سواء براتب من دولة، أم بامتيازات و«حقوق شرعية؟» وسط جمهور مقهور؛ بينما الموظف العادي يمارس وظيفته حتى سن تقاعده؛ ورجل السياسة يقلد رجل الدين (أو بالعكس)، فيحكم مدى حياته سواء بالتمديد لذاته بذاته، كأنه يمدد لفشله، على عيون «جمهور محبط، ومهزوم» جرّاء سياسة حاكمه؛ أم بالتوريث السياسي على الطراز الملكي العائلي، أم باستخدام الحيلة الجماهيرية لإخفاء الديكتاتورية وراء «سلطة اللادولة». وربما هذا ما جعل **ميرسيا إلياد،** هذا المؤرخ العلمي للأديان، يقرر ما يلي:

ـ «**إن الإنسان يصنع نفسه بنفسه، ولا يستطيع أن يصنعها تماماً إلا بقدر سلخ صفة القداسة عن نفسه وعن العالم. فالمقدس هو العقبة الأولى**

---

(11) نجيب محفوظ، بترومدّور، أحمد حسين زويل. والطاهر بن جلّون وأمين المعلوف (جائزة غونكور).

التي تقف أمام حريته، وهو لن يغدو ذاته إلا عندما يحرر ذاته من أسر الخرافة والزيف. لن يصبح حراً إلا عندما يقتل آخر إله»[12].

ويكتشف أن الإنسان اللاديني، العلمي/العلماني، هو سليل الإنسان الديني: «**إنه حصيلة عملية سلخ صفة القداسة. إن الإنسان العادي، غير المقدس، هو حصيلة سلخ صفة القداسة عن الوجود الإنساني»**[13].

- «إنه يعترف بنفسه بقدر تخلصه وتطهّره من وساوس حدوده.

- «إن جلّ الذين «لا دين لهم» مازالوا يسلكون دينياً على غير وعي منهم [..]، بل إن الإنسان الحديث الذي يعي ذاته ويزعم أنه حيادي من الناحية الدينية، لا يزال يتصرف بأسطورية كاملة، مموّهة، وهو يملك شعائريات منحطة كثيرة.. لقد آلت عملية سلخ صفة القداسة عن الوجود الإنساني، غير مرة، إلى أشكال هجينة من السحر المنحط والتدين اللفظي»[14].



7 ـ الثابت الجمهوري والمتغيران السياسي والديني:

وعليه، فإن سوسيولوجيا الجمهور العربي (المسلم وغير المسلم)، التي نقاربها بمنهجية ديالكتيكية، تستند إلى الثابت الجمهوري وإلى المتغيرين السياسي والديني، المتعاقبين أو المتشاركين في حكم الجمهور. إذ في مجتمع ديني، أي جمهوره متدين، بلا أفق فلسفي أو علمي صريح ومفتوح، لا يتصور أي رجل دين (له جمهور) أنه بلا دور سياسي.

(12) ميرسيا إلياد: **المقدس والعادي**، تعريب عادل عوّا، دار صحارى، بودابست، 1994، ص 146.

(13) م.ن، ص 146.

(14) م.ن، صص 146 ـ 147.

فموقعه هو الذي يحدد وظيفته، بلا عكس ـ إذ هناك رجال دين أو رجال علم وسياسة، بلا موقع اجتماعي ـ أو بلا عصبية اجتماعية، كما رأى ابن خلدون[15] من زاوية عصره (القرن الرابع عشر) ـ لم تجتمع لهم الرئاسة العلمية والرئاسة الدنيوية (السياسية).

وللمثال، نقول: ربما كان افتقاد الخوارج لموقعهم الاجتماعي ـ السياسي، إثر حرب صفين، هو الذي جعل **ابن إباض** يفصل الدين عن الدولة، ويضع الدين فوق السياسة:

«**فإن تكن تعتبر الدين من قبل الدولة أن يظهر الناس بعضهم على بعض في الدنيا، فإنا لا نعتبر الدين بالدولة**»[16]. ثم يضيف في رسالته:

«[. .] **فلا يُعتبر الدين من قبل الدولة، فقد يظهر الناس بعضهم على بعض، ويعطي الله، رجلاً كافراً ملكاً في الدنيا. .**»[17].

أما نحن فنسوغ فرضيتنا حول ثبات الجمهور بقولنا: بدون الجمهور لا دين ممكناً، ولا سياسة أو دولة؛ فالجمهور هو بمعناه التاريخي مصدر الدين والسياسة، سواء بقبولهما. . أم بخضوعه لهما على كره أو إكراه، مع أخذه بعين الاعتبار المصادر المختلفة للدين (وحي إلهي) وللسياسة (وعي تاريخي). ونرى أن ما جعل **ابن إباض**، مثلاً، يربط الدين ـ ضمناً ـ بالجمهور، ويفصله ـ علناً ـ عن الدولة (معنى الخروج من الحرب)، هو نظرته إلى السياسة كمتغير، وإلى الدين كمتغير آخر يمكن تثبيه إما بالجمهور فيحدث الحراك الديني ـ السياسي (تجربة علي بن أبي طالب)، وإما بالتدين الفردي، فيحدث الخروج من السياسة (القيادة) إلى العبادة (المذهب، الفرد). **ليس قليلاً أن يحدث مبكراً في الإسلام طلاق بين الديني والسياسي، وأن يحدث تالياً استيلاء السياسي على الديني وسط**

(15) را: خ.أ.خ، **العرب والقيادة**، م.س.

(16) البكاي، لطيفة: **قراءة في رسالة ابن إباض**، بيروت، دار الطليعة، 2002؛ ص 80.

(17) م.ن، ص 82.

الجمهور بقوة السلطة، المال والسلاح. وليس قليلاً أيضاً أن يسير الدين خارج الزمان، وأن يحصر في أماكن مقدسة (شعائر عامة كالحج، وطقوس خاصة، كالمقامات والمزارات لدى المذاهب الإسلامية). أما لدى الجمهور فاختلطت ضرورات الدين بضرورات مذاهبه، كما اختلطت ضرورات تنظيم الجمهور في دولة، بضرورات ربط الدولة بالدين، من جهة الحاكم، للسيطرة على المحكوم. في هذا المضمار التاريخي، التبادلي، حصل الالتباس الكبير بين السياسي ورجل الدين والجمهور، وبات الحاكم يصادر على الدين، لمصادرة الجمهور، تارة بالمظهر الديني، وغالباً بقوة السلطة نفسها. والحال تضعنا العلوم الاجتماعية، أقلّه بمنحاها غير الإيديولوجي (المنشود، طبعاً!) أمام إشكاليات السياسي في عصرنا، مما يسمح لنا بالتساؤل إذا كان الديني (الشرق) يرفض موت الله الذي أعلنه نيتشه في الغرب (بلسان زرادشت الشرقي ـ الغربي، هذه المرة)، فهل يرفض هو والسياسي معاً ـ أو بتناقض ـ موت الإنسان، رمزياً أو تاريخياً، الآتي من الغرب أيضاً كفلسفة مشبعة بالرواسم (الكليشهات) التي تُحيل إلى المركزية الإثنية الغربية، وتحاول ربط كل الأثنيات الأخرى وخصوصاً ثقافاتها ودياناتها بالمقولبات الغربية؟ هذه المعركة الفكرية ـ أو الإيديولوجية ـ التي يخوضها الغرب بكل تفوقاته المادية، هي آخر المعارك، بنظره، لتفكيك ثقافات الشعوب الأخرى، بعدما صودرت مواردها المادية، وصارت أراضيها وحتى دولها تحت السيطرة النسبية، ولم يبق أمام الغرب (الأميركي، خصوصاً) ودائماً من زاويته، سوى اختراق هوية الجمهور، بتصوير (دينه) إرهاباً، وتصوير (دولته) ديكتاتورية! من زاويتنا، نرى أن الجمهور العربي لا يخلو من شكاوى مزدوجة، سواء من التزمت المذهبي الذي أنتج عصبيات دينية ـ اجتماعية متحاربة، أم من الإكراه السياسي الذي أنتج أنظمة مغلقة، استبدادية (ولو باسم التخلف؟ ولكن بنسبة أقل من توتاليتارية الشركات الكبرى التي تحكم الغرب الصناعي، باسم التقدم والتفوق.. الخ)، وراثية أو توارثية، مُطّلقة طلاقاً نهائياً من مصالح

الجمهور ـ مما جعل الرئيس الأميركي ج.ج. بوش يخاطب الجماهير مباشرةً ويحاول إقناعها بالديمقراطية الأميركية (وهي بنظرنا توتاليتارية) لتمرير مشاريع الغزو المباشر للعالم العربي والإسلامي. وحجته في ذلك، تسويغ التعددية في هذا العالم العربي والإسلامي الذي يحكمه الواحد (في الوهم)، الواحد الإلهي، والواحد البشري. ولكن، حين نفّرق مع **محمد أركون**، مثلاً، بين الأنسنة الدينية والأنسنة البشرية (نحن نفصل أن نقول: **الأنسنة التاريخية!**)، نكتشف أن هذا العالم قد حافظ من داخله، على تعدديته، ولكنه أخذ يفقدها بقدر ما صار هو نفسه خارج زمانه ـ وإن بقي في مكانه ـ جراء الغزوات الخارجية والاحتلالات والاستعمارات، ولم يكن آخرها الإمبراطوريات العثمانية والأوروبية المركزية (فرنسا ـ بريطانيا ـ إيطاليا، الخ). والأميركية، حالياً. يقول **محمد أركون**:

«ينبغي أن نعلم أن الاعتراف بالتعددية المذهبية والثقافية واللغوية هو صفة من الصفات الأساسية والتأسيسية للموقف الإنساني. وكانت هذه التعددية سائدة، مقبولة، معترفاً بمنافعها في فجر الإسلام وضحاه. ولكن بدأ نجمها بالأفول في عهد الخليفة **القادر**[18] الذي أحلّ دم من يقول بخلق القرآن، وفرض موقفاً سياسياً في أصله ومقاصده على حرية الرأي في ما يتعلق بالمسائل اللاهوتية والشرعية. كما أنه وضع المذاهب الدينية تحت رقابة السلطان. ولا يزال وضع الإسلام، كدين، على هذا النحو، خاضعاً لأوامر السلطان القائم في جميع السياقات الإسلامية المعاصرة»[19].

ويخلص محمد أركون إلي ما يلي:

«وهنا نلمح ظاهرة التضامن الإيديولوجي بين الدولة والدين

---

(18) الخليفة العباسي 25: (991 ـ 1031م).

(19) أركون، محمد: **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، تعريب هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، 2001؛ صص 14 ـ 15.

(المستقيم) أو (الأرثوذكسي) وطبقة علماء الدين المحتكرين لإدارة ذهنية التحريم أو التقديس، على حد تعبير ماكس فيبر»[20].

سوسيولوجياً بعامة، وإناسياً بخاصة، ذهنية التحريم هذه ذات وظيفة سياسية، بمعنى أننا في العالم العربي والإسلامي، لا يمكننا الكلام على السياسي بدون الديني، وبالأخص، بدون النظر في الجمهور، الذي طالما نُظِر إليه كموضوع، كشيء مادي لتاريخ فوقي، متخيل. وحتى لا يستمر صرف النظر عن هذا الجمهور، نرى أن من العبث «العلمي» التمادي مع «الإصلاحيين السلفيين» **كالمودودي** وسواه، ثم مع الأصوليين ـ الوصوليين، في تقديم «السياسة» أو «الدين» بصرف النظر عن الجمهور. فحين دعا المودودي، من أقصى العالم الإسلامي إلى انقلاب (بمعنى ثورة) ـ ودعا من بعده **الخميني** وحركات إسلاموية أخرى، إلى ذلك أيضاً ـ كان هاجسه إيديولوجياً، ولم يكن سوسيولوجياً، ولا إناسياً؛ فهو على ما يبدو لا يتجاهل العلوم الاجتماعية أو الإنسانية (بالمعنى ذاته) وحسب، بل يحاربها بدعوى أنها من «علوم الغرب». وبعد، نراه يكتفي بنظرة دينية (فقهية سياسية) إلى إقامة «الدولة الإسلامية»: «إنها تنشأ في المجتمع نشوءاً طبيعياً لأسباب أخلاقية ونفسية وعمرانية وتاريخية»[21]. إنه يتصورها إذاً دولة طبيعية، بل في الطبيعة، ما قبل الثقافة والسياسة، أي ما قبل التاريخ. ولا يراها في التاريخ نفسه، وقد اندرج الدين الإسلامي فيه عبر الجمهور ـ إذ لولا الجمهور المؤمن، أين يمكن أن يقوم دين على الأرض؟

هكذا، يستبعد أبو الأعلى المودودي التفسير المادي التاريخي، والصراعي، لقيام الدولة وسط الجمهور المسلم؛ وبذلك يستبعد السبب الصراعي الاجتماعي كمنتج ومؤسس لأسباب انتظام الجمهور في مجتمع

---

(20) م. ن؛ ص 15.

(21) المودوي، أبو الأعلى: **منهاج الانقلاب الإسلامي**، **بيروت**؛ مؤسسة الرسالة، 1981، ص 6.

ودولة، انتظاماً اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً.. وإيديولوجياً، بالطبع. فيضيف:

«وكذلك لا بد لها [للدولة الإسلامية] من زعامة وعمل اجتماعي وفق ما تتطلبه هيئة ذلك النظام الخاص الذي نحن بصدد إيجاده»[22].

إن صورة الزعامة من القبيلة إلى الدولة الحديثة في عصرنا، لا تغيب عن النظرة المشتركة بين السياسي ورجل الدين، إلى الآخر المحلي (الجمهور)، باعتباره رعية، تتلقى السلطة، كما تتلقى الدين، ولا تنتجهما، وتالياً لا تشارك فيهما إلا وفقاً لطقوس انقيادية تقليدية، لا كذات فاعلة، صانعة لتاريخها، وحتى لدينها بقدر تقبلها له. والحال، لئن كان نشوء الدولة طبيعياً في الإسلام(لا ثقافياً ولا صراعياً في مجتمع) فلماذا زالت «الدولة الإسلامية» المخصوصة؟ وبمَ هي مخصوصة؟ بكلام آخر هل هي مخصوصة بلا هويتها، كما هو حال سواها، في كل عصر من عصور الشعوب ودولها؟ لا يتوانى المودوي عن كشف اللاهوية (وهي عنده هوية مخصوصة، هكذا، وكذا: دولة دينية بحتة!) فيصفها بأنها: دولة لا قومية، ودولة فكرية قائمة على مبادئ وغايات. ويقدم نماذج مفترضة لمثل هذه الدولة الفكرية (أو الإيديولوجية، في نظرنا) ويتصورها «فكرية بحتة»، ما دام قد صرف النظر عن الجمهور:

- الدولة المسيحية، صورتها مبهمة غامضة (في نظره).
- الثورة الفرنسية (ظلمات القومية، دائماً في نظره).
- الشيوعية (الوطنية الملعونة، دائماً في نظره).
- الإسلام: الدولة الإيمانية ـ الفكرية لكل من يقبلها(في نظره أيضاً): «دولة فكرية غير مقيدة بجنس ولا قومية»[23].

(22) المودودي، منهاج...،م.س، ص 7.

(23) م.ن، ص 9.

يعني دولة اللاجمهور، اللاتاريخ؛ ونقيضها، بنظر المودودي، هو الدولة القومية أو الوطنية. العولمة الأميركية تقوم حالياً بتفكيك وإلغاء الدولة القومية/الوطنية في العالم الإسلامي، فهل ستقوم لاحقا، بإنتاج دولة إسلامية، وهي تعتبر المسلمين من الأصناف الفلاحية، غير المؤهلة لديمقراطية من داخل تاريخها؟ طبعاً هذا ما لم يقصده المودودي في مثاليته الدينية السياسية. فما قصده هو نقد المسلمين (القوميين) الذين ربما رأى فيهم ـ وخصوصاً في دولهم «القومية» المتباعدة ـ عقبة سياسية أولى تحول دون قيام «دولته» الإسلامية المنشودة، من الباكستان حتى نيجيريا. وعليه، يرى المودودي أن السياسة، إذا كانت قومية أو وطنية في العالم الإسلامي، فإن الإسلام، فيه وفي خارجه، هو دين إنسانية، لا دين قومية [. .] وتاليا هو ليس دين دولة، بل دين العالم. (هل هذا لقاء آخر مع العولمة الأميركية المناهضة حتى للدول القومية التي كانت ترعاها، منذ 1945 وحتى يومنا، بصرف النظر عن نظامها السياسي التوتاليتاري؟). هو لا يصرح بذلك علناً. لكن، ضمناً، يمكن للعولمة أن تجتاف قوله، وتجتاح بقوتها جمهور العالم الإسلامي، وليس فقط آراء هذا المفكر الديني أو ذاك المتسلط السياسي. إن الوهم، لا التاريخ، هو الذي يحكم فكر المودودي الذي رتب نظرياً **فقه اللادولة** وهو يظن أنه يشرّع لدولة إسلامية: فهي بنظره، فكرية، لا قومية، إنسانية لكن. . هي **دولة الخلافة الإلهية** (أي دولة رجال الدين، العلماء ـ الخلفاء، كما يعتقدون)، وفيها، كما لدى ابن إباض وخوارجه، وكما لدى الحركات والجماعات الأصولية ـ الاستئصالية (استئصال الجمهور بالطبع): الحاكمية لله. بصرف النظر طبعاً عن التساؤل: كيف يحكم الله في التاريخ **وهو إيديولوجياً فوق التاريخ وخارجه**؟ الحل جاهز لدى المودودي وسواه (**ولي الفقيه**، مثلاً): «فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفته خليفةً لله. .»[24]. **الفرد هو الحل** ـ وليس الإسلام

(24) المودودي، منهاج، م.س، ص 13.

كما أُوهم ـ، **وليس الجمهور المستبعد**، ما دام الحاكم سيكون خليفةً لله (رسول من الله)، لا حاكماً للجمهور بقوة الجمهور (ية). **المرء بعد الرسول هو الحل دائماً**: فهو تابع للرسول في رسالته وسنّته (وإمامته، أيضاً)، وليس تابعاً للجمهور. «إنما أُلقيت ـ يقول المودودي ـ على عواتقهم مسؤولية الخلافة لتنفيذ القانون الإلهي العادل في عباده»[25]. هذا الكلام من القرن الوسيط، لكن لعصرنا بالذات. إنه بكل وضوح خروج عن العصر، عن سياسته وتدبيره بما يلزمه لكن قوله: ﴿والعصر. إن الإنسان لفي خسر﴾، لا يهم بنظر المودودي، فهو لم ير كيف دخل النبي محمد عصره، عبر جمهوره، فغّير فيه ما غيّر، وجعل الإسلام والقرآن تاريخياً، مادياً، عبر الجمهور. ما يهمه هو أن يقرر أن **إدارة الدولة اللادينية لا تصلح في إدارة الدولة الدينية** (الإسلامية، تخصيصاً). **وفاته التساؤل عما إذا كانت (الدولة الإسلامية) المنشودة تصلح تاريخياً لإدارة جمهور لا يعيش على العبادات فقط، بقدر ما يتعيش من المعاملات (العلاقات الاجتماعية، حيث يعرف الجمهور ما هو الصراع على كل شيء في المجتمع والدولة)**. وبعد، ليس في تاريخهم الديني أي أنموذج لدولة إسلامية بحتة، ومع ذلك يُغلّبون دائماً، في السياسة، اللاتاريخي/على التاريخي، كأنما السياسة هي، في وهمهم، دين آخر. وهي بالطبع ليست كذلك. ومن أوهام الموودي، ومن سار على «منهاجه»، التنظير لما أسماه «**سبيل الانقلاب الإسلامي**»: قيام حركة شاملة مبنية على نظرية الحياة الإسلامية وفكرتها ـ يعني قيام الدعوة على دعوة داخل الجمهور!؛ قيام نظام للتعليم والثقافة الإسلاميين (ثقافة عقيدية) ـ لكن ماذا يفعلون بالثقافة العلمية المعاصرة؟ هل يواصلون الاحتجاب عنها حتى لا يبقى للعالم معنى؟ لكن، مجدداً، أين حدث هذا كله خارج مخيال المودودي وأمثاله، ممن ينظرون في عصرهم ـ وعصرنا ـ لدولة سحرية ـ أسطورية، في مجتمع لاديني، بالمعنى الإسلامي الحنيف، والتاريخي، معاً؟

(25) م.ن، ص 14.

فمن «دولة المدينة» المؤسطرة، حيث كان فيها 300 رجل من الأصحاب، إلى دولة باكستان، ثم جمهورية إسلام إيران، إلى آخر «**قاعدة**» أُصولانية/ عنفية، كان الجمهور دائماً هو المغيّب. ولذلك يتواصل حلم الانقلاب المنشود (الثورة)!

«وهكذا يحدث انقلابٌ عظيم في أفكار العامة..».

«إن كل نوع من الانقلاب يستدعي زعامةً وعمالاً وشعوراً اجتماعياً وبيئة خُلقية تلائمه..».

«تقوم هذه الحركة الشعبية وتنهض وتقوى حتى تغيّر بجهادها المستمر العنيف أسس الجاهلية الفكرية والخلقية والنفسية والثقافية السائدة في الحياة الاجتماعية..»[26].

وبعد، هل ينقص الجمهور «شعور اجتماعي» في مجتمع ديني! أم ينقصه وعي الصراع التاريخي، وعي العلم بمعرفة عقلانية حديثة ما سمّاها المودودي «**جاهلية**» تَرَّجع صداها لدى كل الإسلامويين (الإخوان، في مصر؛ الإسلامويون العنفيون، في الجزائر، وحتى في لبنان وسواه)؟ أي أن مسلمي «عصرنا» يعيشون في عصر «ما قبل الإسلام». يعني أن التاريخ لم يؤثر فيهم إلا سلباً. فماذا كان يفعل إذاً رجال الدين، بعدما حرّموا الفلسفة والعلم بمعناهما الوضعي، وأحالوا الجمهور المسلم نفسه إلى مجهول عبادي، وإلى استبداد سياسي (قيادي؟)؟ **إن تغيير المجتمع السياسي بقوة الوهم الإيديولوجي هو وهم إضافي ينتجه المخيال الديني، الذي ما زال يحجّب نفسه ضد المنهج العلمي الذي نعتمده ونُدافعُ به عن الجمهور، على خطى علماء الاجتماع والإناسة في العالم.**

8 ـ نقد مصادر الفكر السياسي الإسلامي:

لننظر الآن في مصادر الفكر السياسي، الإسلاموي، المعاصر،

---

(26) المودودي، **منهاج**، م.س، صص 18 ـ 19.

باسترجاع سريع لما يسمى «الفكر السياسي الإسلامي»، وهو بنظرنا لون من **«أدب المرايا»** أو إسداء النصح للحاكم، بلا نقد غالباً، إلا مواربة؛ وبلا معارضة تاريخية، ما دام سعي رجال الفكر السياسي ـ الديني يرمي إلى قولبة الجمهور، توضيبه وتعليبه بما يخدم سياسة الحاكم ويحفظ سلطانه (دام ظله وقدّس سرّه، كما يدّعون).

أ) نقد «الفكر التشابكي»:

ـ في المقام الأول، نلاحظ[27] مدى الإفراق (Virage) أو الشَّرْخ الحادث داخل هذا الفكر السياسي: فهو فكر تشابكي، تارة عربي (أو قومي) على إسلامي (ديني)، وتارة هو بالعكس، إسلامي على عربي، أو إيراني أو أفغاني، أو عثماني، أو باكستاني حديثاً، الخ. وهذا يعني إحراج الجمهور، إذ جعلوا كل شيء عنده إما قومي (تاريخي وسياسي) وإما ديني (لاقومي ولا زماني). وهذا إحراج خطير على الجمهور، إذ إن الفكر تعددي، لا أحادي. وإن السعي الإحراجي لفرض فكرة واحدة، وأحادية، على جمهور شبه أمي، في مجتمع لا علمي، هو الذي كتم صوت الجمهور وعطّل عقله وفكره السياسي، وجعله يتخيل أنه يمكنه **«إسقاط التدبير»** أي المسؤولية عن الذات/ الفاعل، والتحول إلى شيء/ قابل، متّكل على تكرار ما يحدث، مكتفياً بتكرار شعائر الاعتقادية المغلقة، المعروفة.

ونلاحظ، في المقام الثاني، مدى ضآلة بل ضحالة ما يسمّى عسفاً بـ«الفكر السياسي الإسلامي» الذي ينظّر لسلطان الحاكم (بصرف النظر عن المحكوم، أي الجمهور). لماذا؟ وكيف؟ لماذا، لأن هذا الفكر يصدر عن اعتقاد بأن الله قلّد الخليفة أمر هذه الأمة أو الرعية. وكيف، لأن الجمهور عليه أن ينظر إلى أمر الآخرة أكثر مما ينظر إلى أمر الدنيا. وهذا معناه أن

---

(27) إيبش (يوسف) وكوسوجي (ياسوشي): **قراءات في الفكر السياسي الإسلامي**، بيروت، دار أمواج، 2000.

الجمهور مصروف عن السياسة إلى العقيدة: وإذا نظرتَ إلى أمرين، أحدهما للآخرة والآخر للدنيا، فاخترْ أمر الآخرة على أمر الدنيا! والحال، فإن ما يقدم من فكر سياسي له هدفان: عبادة النص، وإهمال الجمهور (مثال ذلك قولهم: إن الأمة (أي الجمهور العام) تملك العقد على الإمام ولا تملك فسخه؛ فحال الجمهور هو كحال العاقد على وليته، العاقد البيع على سلعته، أو كحال مالك عقد الصيام إلى مدة.. الخ. كالمحجور عليه. صفوة القول: إنه دينٌ وصاية على الجمهور لا ينتج في السياسة، سوى فكر وصاية أو حجر سياسي على الجمهور نفسه!

- في المقام الثالث، نلاحظ أن مثل هذه (النصوص) الفكرية العربية هي ذات مرجع اجتماعي - ثقافي بدوي وشبه بدوي، جرى فيها توظيف (الدين) أو (الشريعة) لـ«تضليل جمهور مؤمن» عن سياسة «حَجْريّة»، اعتقالية، حبسية، وقفية، سياسة معاقبة بعد مراقبة، لا سياسة محاسبة ومطالبة أو مُساءلة. المسؤول لا يُسأل فهو مفوّض (إلهياً، كما يزعمون)، والسائل إذا سؤل أو تساءل فهو الذي يُحَاسب ويُعَاقب. وأخطر ما في هذا التعقيد السياسي (أي التوهيم) للجمهور، هو جعله يظنّ أنه أمام نصوص (مقدسة)، فيما هي نصوص عادية، تاريخية، دنيوية، لا غير. وبصرف النظر عن هذا الجمهور المحجور، أي المملوك، ساد مبدأ التوريث السياسي في الإسلام، وقد كان قائماً قبله. فماذا تغيّر؟ وأين جبَّ الإسلام، في السياسة، ما قبله؟ هذا التوريث أي التمليك السياسي بدأ مع أبي بكر الصديق لعمر بن الخطاب، وجعله الشيعة مع علي إلى الحسن، إلى الحسين (مرحلة الشهادة) إلى المهدي (الانتظار) حتى ولاية الفقيه (نائب الإمام، الخميني/الخامنئي، الخ).

ولم يصدر عن هذا الفكر السياسي، من زاوية جمهوره المشترك، الديني - السياسي، أيّ تساؤل عن شروط الدين، وهل تصلح للزعامة أو للإمامة؟

- وهنا يُلاحظ، في المقام الرابع، ميل إلى أن الإمامة الدينية (الزعامة/

الروحية، مثلاً) هي غير الزعامة السياسية. لكن مَنْ يرسم الحدود المُباعدة بينهما ـ حتى فصل سلطاتهما ـ غير الجمهور؟ هذا ما حدث في الغرب مع الثورة الفرنسية، وفي ظل ثورة صناعية متواصلة بثورات علمية، حتى سواد نمط الإنتاج الصناعي، بوجهيه الرأسمالي والاشتراكي، التوتاليتاري والديمقراطي، معظم أنحاء الكرة الأرضية ـ ومع ذلك لم يره **المودودي** ومن حذا حذوَه! وهذا أيضاً ـ أي التفريق بين حدود الزعامتين الدينية والسياسية ـ لم يلحظه من قبل الفكر السياسي العربي الكلاسيكي. فماذا لحظ ذلك الفكر؟ لحظ أن الإمامة الدينية معنية ـ كحد أدنى ـ بما يسمى عندنا «علم الحلال والحرام»، فيما الإمامة أو الزعامة السياسية معنية ـ إلى ذلك ـ بالعدالة والورع (بمعنى أن يكون الحاكم العتيد مقبول الشهادة)، وكذلك أن يكون (مهتدياً إلى وجوه السياسة وحسن التدبير، لا بهداية من الجمهور نفسه، بل بالحفاظ على مراتب الناس). لكن مَنْ هم هؤلاء الناس؟ إنهم الخاصة، لا العامة (أو الجمهور بلغة عصرنا وبحثنا) وعلى الحاكم أن يدير الحروب أو أن يتدبرها. كما أبرز هذا الفكر السياسي «المختوم» بخاتم النبوة، أن العصمة هي من شروط (النبوة المختومة) لا من شروط الزعامة (المفتوحة؟). وكيف تكون مفتوحة ـ لا مختومة ـ وهي إما **وراثية** إجمالاً بنصٍ من نبيّ ختاميّ، أو بنصٍ من سَلَف إلى خَلَف (الابن أحقّ بالميراث من الأخ)، أو بالسيف، وإما **بروتوديمقراطية**، بالشورى (بعد وصية) ـ أي بشورى خاصة، لا عامة. وتالياً هذا الفكر السياسي المختوم ـ يدّعي عصمةً لنفسه، ولو ضمنية ـ ما دام لا يُفسح مجال الاختيار أمام الجمهور العام، المشترك بين السياسيين والدينيين. ومع ذلك، يقال إن الماوردي قد قلب النظرة الفاصلة بين الإمامة والزعامة، فادّعى أن:

«الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع»[28].

(28) إيبش..، **قراءات..**، م.س، ص 120.

وفوق ذلك، هذا الإجماع هو «واجب كفاية» على (الجمهور) المحجور عليه، مثل واجب (الجهاد) و(طلب العلم). هذا بالنسبة إلى الخليفة (الحاكم/المالك عموماً، الوارث/المورّث)؛ أما الوزير، وهو مفهوم سياسي مستحدث لدى العرب، بعد الفرس وسواهم، فهو «الزعيم المدّبر»: «سياسة ممازجة لشروط الدين، لما يتعلق بها من مصالح الأمة واستقامة الملّة»(29).

وفوق ذلك أيضاً، لا يختلف الفكران السياسيان، السني والشيعي، حول النظام السياسي المغلق، أو المختوم، بتعبير أدق، بقدر ما يفترقان حول الشخصس المولّى، ودائماً بصرف النظر عن الجمهور. فالتركيز هنا ـ ليس على استشارة أو استخارة الجمهور، كمدخل إلى بروتوديمقراطية ـ بل على الوظائف الدينية للإمام/الزعيم، أيضاً بصرف النظر عن تحديد وظائفه السياسية. **وهنا نتساءل: ما جدوى تفريق عبد الرحمن بن خلدون بين مصدرين للسياسة** (الله: سياسة دينية = خلافة عن صاحب الشرع) و(البشر: سياسة عقلية = سياسة المصالح الدنيوية)، **ما دام ما حدث في تاريخ الجمهور هو تقديس السياسي بالديني** (خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به)؟ **وطالما أن العصبية ـ لا الجمهور ـ هي مصدر المُلك (القرابة وعلاقاتها، الدين ومذاهبه)، فهل صحيح أن عصبية العرب اجتمعت على الدين؟ إنه قول إيديولوجي حاصر وقاصر، أكثر مما هو نقد سياسي للتاريخي.** على كل حال، يلخص ابن خلدون ما آلت إليه تلك التجربة التوتاليتارية حتى عصره (القرن الرابع عشر م.) وهي أن **طبيعة المُلك: الانفراد بالمجد.** لكن من دون استبداد، بالجمهور المتعدد؟ إنه لا يتساءل. لماذا يتساءل، ما دام فكره السياسي يصدر عن فكر ديني استغلاقي، لا استيعائي: **واجبات الرعية أي الجمهور: الطاعة، المعاضدة** (المناصرة) الخ. وما دام ذلك الفكر الموسوم بالسياسي، ليس فكراً سياسياً

---

(29) م.ن، ص 120.

بالمعنى الدقيق، بقدر ما هو فكر ديني تكراري، بعبارات سياسية هي رواسم (كليشهات) وطقوس، أكثر مما هي أفكار ورؤى ونظريات، قابلة للنقاش الحر لدى جمهور حر؟

هذا يقودنا إلى إعادة النظر في توصيف هذا الفكر السياسي ـ الديني نفسه: فهل هو من طبيعة اجتماعية، عنوانها الاستبداد، أم هو إسلامي حقاً؟ وأين هي إسلاميته (Islamité) أو إسلامويته (Islamisme)، ما دام يُفْتَقد في مصدري الإسلام نفسه، نعني القرآن (حيث لا كلام على دولة، بل على شورى، أي أسلوب تقني بسيط في إنتاج سلطة بدائية) والسنّة النبوية؟ فهل يصح وصفه بغير (فكر سياسي استبدادي، أنتجه نمط اجتماعي شرقي، آسيوي، إقطاعي، وريعي، وما زال ينتجه (من ريع الإقطاعة الشرقية، إلى ريع النفط وسواه)؟

ـ هنا، لا بد من استرجاع نقدي تاريخي للعلاقة بين السياسي والجمهور ـ مع تشديد على حراك (Mobilité) الديني صعوداً وهبوطاً، عمودياً باتجاه السلطة وأفقياً باتجاه الجمهور. فقبل الوراثة السياسية التي افترضها **ماكس فيبر**، وسواه[30]، مبدأ لنشوء فكرة الاستبداد، نجد لدى العرب القدامى والمسلمين والمعاصرين فكرة الملك، بمعنى أن الحكم هو امتلاك الجمهور، وأن الخلافة (الراشدية) هي نفسها ملكٌ، ما دامت قد آلت إلى المميَّزين الأربعة، ووقعت لهم بحكم امتيازهم (صحابة الرسول أو أشراف الإسلام). وهذا الامتياز في الإسلام، هو امتياز لهم قبله، إذ كانوا مشاركين (أبو بكر وعمر في حكومة الملأ المكيَّة مباشرة؛ وعثمان بن عفان، مداورةً عبر الفرع الأموي، وعلي ابن أبي طالب مداورةً أيضاً، عبر الفرع الهاشمي)، وبحكم بيعة أولى (ستة أشخاص يملّكون خليفة عليهم)

(30) أندرسون، بيري: **دولة الشرق الاستبدادية**، تعريب بديع نظمي، بيروت، مركز الأبحاث العربية، 1983.

ثم يسعون إلى مبايعة الجمهور له، بعدما صار خليفةً أو حاكماً) فالجمهور لا يختار حاكمه مباشرةً، بسبب سياسي، بل بمواربة دينية ـ سياسية. ولكنها ما لبثت [الخلافة] أن نزعت قناعها، وباتت مُلكاً عضوداً، وراثياً، محصوراً في سلالة قُصي حتى سقوط بغداد سنة 1258م.

ـ والحال لئن كان الاستشراق قد أخذ يكتشف نشوء فكرة الاستبداد السياسي في عالم عربي (إسلامي، افتراضاً) في القرن السابع عشر، فإنا نراها (نظرياً، وسوسيولوجياً) تعود إلى أصل السلطة عند العرب، منذ سلطة مكة حتى يومنا. فالغرب الذي اصطدم بذلك النظام العربي، منذ الحروب الصليبية، وأدار ظهره للشرق المتخيّل فردوساً، بعد غزو أميركا وطرد آخر عربي ويهودي من غرناطة في عام واحد (1492)، هو نفسه ـ لكن ـ بثورة صناعية ونهضة علمية وآلة حربية متطورة ـ الذي ركز على السلطة الاستبدادية (السياسية) في الشرق المتوسطي، عبر ما أسماه (الطغيان التركي) وما ظل الفكر السياسي الإسلامي يعتبره إما خلافة وإما سلطنة «إسلامية». فهل الاستبداد حقيقة تاريخية في المجتمع الشرقي أم أنه مجرد فكرة مُسقطة على الشرق تحت رَوسم (كليشه) الخنوع؟ بالعودة إلى **أرسطو**، نلاحظ، مبدأه السياسي القائل: **إن الأكثر خنوعاً هو الأكثر قبولاً بالاستبداد**.. فليكن! **لكن ما هي مصادر هذا الخنوع**؟ تحديداً، ما الذي جعل الجمهور يخاف من السلطة خوفاً غير مبرّر؟ أهو التركيب الاجتماعي القَبَلي للسلطة الفردية، الذي يجعل الواحدَ مالكاً للكل، لاغياً للمتعدد؟ أم هو التركيب الفكري الديني للسلطة الفردية ـ البَيْعية، المعززة باقتصاد إقطاعي ريعي، ثم بإقطاع عسكري ريعي؟ لقد عرف جمهور الشرق المتوسطي، وكذلك جمهور المغرب العربي ـ ما سيُعرف أيضاً باسم شمال أفريقيا ـ ملكيات شبيهة بالطغيان، لكن أوضاعها مستقرة، لأنها وراثية و«شرعية». وفي هذا السياق بالذات اكتشف **مونتسكيو** في **«روح القوانين»** الفرق بين ما أسماه الاستبداد الشرقي وبدايات التحول الغربي نحو «الديمقراطية» أو فصل السلطات في إطار ملكية دستورية، أي مقيدة بقوانين

وضعية، لادينية (كما هو الحال القديم المستديم في الشرق المتوسطي حين زُيّن للجمهور أن الشريعة هي السياسة، بمعنى أنها المصدر الإلهي للقوانين ـ طبعاً في الممارسة: قوانين الحاكم). ولفت مونتسكيو إلى أن مبدأ الحكم الاستبدادي هو الخوف.. وهو عام بين الجميع. وفاته التساؤل السوسيولوجي: هل مخافة الجمهور من (الأقوى) هي الأساس الاعتقادي لخوفه في مجتمعاته التاريخية من حاكمه باسمه؟ هذه المساءلة المُغيَّبة ما برحت تغذي الفكر السياسي المحافظ، الرجعي، الذي تعتمدُه شخصيات وحركات وأحزاب «إسلامية» تكاثرت مواصفاتها في عصرنا (أصولية، إسلاموية، ظلامية، إرهابية، أخيراً). وما برح الجمهور يعيش في دولة استبدادية، قانونها الدين، لا العلم، حيث يُساس البشر كأشياء ـ بمعنى أن الجمهور لا شيء ـ وحيث يزين لهم أنهم في الظلم سواء (ظلم في الرعية عدل في السوية!)، وأكثر من ذلك، أن هذا الظلم العام هو (عدل سَوي)؟ وفي المقابل، وحيثما أُنشئت في العالم العربي والإسلامي دولٌ جمهورية (أي مرجعها السياسي هو الجمهور)، زيّن للجمهور أن هذه الدولة، دينُها الجديد هو القانون، وأن الجمهور هو كل شيء، وأن الحاكم يطبق القانون بسوية.

وبالطبع يعاني الجمهور السياسي من هذا الجدل العقيم ـ المستديم حول ما سمي بـ«لغة الإسلام السياسي»[31]. لكن المشكلة ليست في التسمية وحدها، بل في التاريخ السياسي لهذه التسمية أو الأدلجة (Idéologisation) المُسقطة على الجمهور (المسلم، مثلاً). هذا الإسقاط مبدؤه امتلاك السلطة ـ والمالك هو الذي يسمّي أو يؤدلج للجمهور أفكارَه، حتى لا نقول أوهامه. الخطير في هذه الأدلجة هو أن الجمهور لا يعبر بنفسه عن آرائه، انطلاقاً مما يرى في تاريخه، بل يُعَبَّر عنه، وتحديداً

(31) لويس، برنارد: **لغة الإسلام السياسي**، تعريب عبد الكريم محفوض، دمشق، دار جفرا، 2001.

يُعبِّر له عن حاله، بإسقاطات شعائرية، دينية، سرعان ما تُوظَّف سياسياً، مثل: الأنا هو المسلم؛ الآخر هو الغريب، الأجنبي (وخصوصاً: الكافر)، مما يعني جعل الجمهور ينظر إلى أناه الجمعي (أي النحن: Le Nous) نظرة اعتقادية، فيتصور نفسه مكلفاً إيديولوجياً، لا مواطناً تاريخياً أو سياسياً.

هكذا، شهدت الحواضر (المتروبولات) العربية والإسلامية نمطاً مثالياً فوقياً للتقعيد السياسي، من زاوية فقهية سلطانية، امتلاكية، وبإزاء إيديولوجيات غيبية نصبتها المذاهب (وهي أسباب أو أحزاب لجلب الدنيا إلى رؤساء المذاهب، كما رأى أبو العلاء **المَعَرِّي**، مثلاً)، جرت محاولات متتابعة لإخراج الجمهور من زمانيته السياسية أي من تاريخية الدولة ومجتمعاتها؛ وزُيِّن للجمهور أن تاريخه هو تاريخ مقدس، ما دام مربوطاً بالدين. ومع هذه الإسقاطات، تعاودنا مساءلات سوسيولوجية وإناسية تبحث عن أجوبة تاريخية عينية: أولها، هل هناك تاريخ مقدس؟ - التاريخ بمعنى الجغرافية - السياسية، وبمعنى السياسة أيضاً! وثانيها، هل التاريخ الديني، لدى العرب مثلاً، هو تاريخ قدسي مستمر بقوة الإسلاموية (Islamicité)؟ وأخيراً، لا آخراً، هل تاريخ «المسلمين» هو تاريخ ديني وحسب؟ بكلام آخر، نتساءل: أليس للعرب تاريخ سياسي خاص، خارج التنظير الديني، كما ظهر في الغرب، مع جان بودان، ومونتسكيو، وماكيافيلي، وماركس، وماكس فيبر، والكسيس دِتوكفيل، الخ؟

ب) نقد لغة الدين السياسية:

- بالعودة إلى لغة الدين السياسية، نكتشف أن السياسة، كمصطلح وضعي، لم تتعدَّ مفهوم «**ركوب الخيل وترويضها**»، قبل الفارابي الذي بدأ يتلاقح مع أرسطو وفكره السياسي، ويرى أن **السياسة تدبير**، لكنها، حسب ما رأى منها في المدن المعاصرة له، هي أيضاً **مُخاتلة**، أي مكر ومخادعة. والحال، فإن الجمهور، كان يرى أمامه شبحين لدولتين: **دولة**

مُتخيلة في الخطاب الديني، **ودولة معيوشة**، لكنها مقدمة للجمهور عبر خطاب ديني لكي لا تكون للأغنياء دُوْلَة بينهم ـ أي **هيمنة!** وماذا كان سوى ذلك في الدولة المعيوشة جماهيرياً؟

لقد أُنتج للجمهور العربي لسانٌ أو لغة دينية ذات وظيفة سياسية، تزّين له واجباته (كمكّلف) وتغيّب عنه (كمواطن) حقوقه التي يفترسها الحاكم بوصفه سيداً ـ مقابل الجمهور المُعامَل كعبد. بهذا المعنى رأى المستشرق **برنارد لويس**: «أن تضارب الواجب الديني للفرد، كإنسان مسلم، مع واجبه السياسي [الطاعة] كفرد من الرعية، يجب أن تكون الغلبة فيه ـ في حال حدوثه ـ لواجبه كإنسان مسلم»[32]. في السياق نفسه، يلاحظ ب. لويس أن المُخاطَب في القرآن هو الفرد الشخصي، أي الإنسان المتشخصن والمتعقلِن وسط الجمهور، لا الجمهور نفسه (الناس، القوم)؛ فيما المخاطب في المجتمع هو ما يدعوه (الفرد الجماعي) أي الأمة كجماعة، متعددة، مختصرة في فرد جمعي. لكن هل هناك (فرد عام) أو ما عرف حديثاً باسم (الوعي الجَمْعي)؟ يجيب برنارد لويس من فضاء مختلف، فضاء الحاكم وواجبه تجاه العام:

«الحاكم مدين بواجب جماعي حيال الجماعة الإسلامية ككل، من مثل الدفاع عن مصالحها وحمايتها من الأعداء، علاوة على ترويج قضيتها ونشرها؛ ومدين في الوقت نفسه بواجب فردي حيال الفرد المؤمن، من مثل تمكّنه من أن يحيا حياةً إسلامية صالحة في هذه الدنيا، تحضيراً له للحياة الآخرة..»[33].

إن علاقة الحاكم بجمهوره هي، كما أسلفنا، علاقة امتلاكية، نعني تنازعية، وتالياً انتزاعية أي ارتهانية: **فالحاكم ينتزع الطاعة من رعيته في كل شيء (إلا الإثم!). لكن أليس امتلاك الجمهور بالقوة إثماً؟ وفق ذلك أليس**

---

(32) لويس، برنارد: **لغة الإسلام السياسي**، م.س، ص 116.

(33) م،ن.

إثماً وحرباً أيضاً، حصرُ حق الجمهور في واجب كل فرد من (الرعية) بتقديم الطاعة بالشكل الذي تحددت فيه؟ لقد ألمحنا إلى كيفية تحديد طاعة الجمهور لحاكمه، وكيف يجري إنتاج السلطة فوق الجمهور، فلا يبقى له من السياسة التاريخية سوى الهرب إلى سياسة دينه، ذاته، الأخروية، أي اللاتاريخية. فتوَّهم الجمهور ـ وما برح يتوهم حتى يومنا ـ أن موضوع الإسلام، كسياسة، هو العدالة، لا الحرية، كما حدث في أماكن أخرى من عالمنا، حيث أنتجت حرية الجمهور عدالةً ما في مجتمعاته ذات الصلة. لكنه اكتشف مراراً أن هذا التوهيم غير صحيح، فكانت مقاومات وانتفاضات وثورات وانقلابات.. عنوانها: العدالة غير ممكنة من دون الحرية السياسية، تحديداً. ومع ذلك، يعاود الخطاب الديني ـ السياسي في هذا العالم العربي والإسلامي، المفكّك سياسياً بقدر ما هو مذّرر ثقافياً واجتماعياً، إنتاج رواسمه كأساطير أو شعائر سحرية ـ دينية، صالحة في الفكر الالتباسي العام للجمهور خاصة، وللنخبة أحياناً، لكل توظيف سياسي. ومن أبرز هذه الرواسم الحية، بلا تطوير: رَوْسم الطاعة. طاعة الحاكم (من طاعة الله؟)، إلى طاعة رجل الدين (الخبير، الموظف في أجهزة الدولة) الذي اقترب كثيراً من عصرنا من الإكليروس المسيحي في العصر الوسيط، وفقاً لتطور الأجهزة والمؤسسات الدينية في العالم العربي والإسلامي الحديث والمعاصر. إن هذا الرَّوسم (الطاعة) يستبطن خوف الجمهور، يجتاف شعورَه الداخلي بالمحرم (مصدر التحريم) وبالمقدس (مورد التقديس) لما هو عادي وطبيعي؛ ويجعله يحرّم على نفسه إعادة النظر في لغته السياسية المتخشبة، بحكم ربطها بلغة الفقه الديني المختوم، وانفصالها عن لغتة العلم السياسي العالمي المتطورة. بكلام آخر، لا تقدم لهذا الجمهور المختوم بحكام مدى الحياة، سوى لغة سياسية مؤدلجة جداً، ومغلقة، منفصلة عن مصطلحات العصر، التي لا تُقَدَّم له ـ حين تُقَدَّم ـ إلا بتشويه، مثل الجهاد بوصفه «حرباً مقدسة»، استدخلها الغرب في مخيال جمهور الشرق، عاكساً من خلالها رؤيته الذاتية ـ هو ـ لحروبه

على هذا الشرق، منذ «الحروب المقدسة» (الصليبية) حتى حرب أميركا وبريطانيا على العراق (2003). وكذلك كان الحال بالنسبة إلى ما سمي غرباً باسم (الشريعة المقدسة).

إن الجمهور في العالم الإسلامي يعيش الآن، وربما غداً، في دار الحرب التي تشنها العولمة عليه، غير آبهة بالصلح أي (البقت: pactum أو الهدنة المؤقتة) ولا بالسلام الذي ظنه المسلمون حقاً مضموناً لهم في دارهم (دار الإسلام) بضمانات الشرعية الدولية، هذه الشرعية التي أنتجتها وتسعى إلى فرضها «عولمة» مُفترضة، مُنتجة من خلال مسارات إمبراطوريات إيديولوجية (عثمانية، أوروبية مركزية، سوفياتية حتى 1991، وأميركية حالياً).

- في مقابل برنارد لويس، فلنحاول أن نستطلع، بسرعة، ما ذهب إليه **حسن الترابي**(34) من تقديم للمصطلحات السياسية في الإسلام. إنه يقدم نقداً للمصطلحات «السياسية» مثل «سنة الرسول السياسية»، لكي ينظّر لما يدعوه البؤس الفقهي في حياة المسلمين السياسية، مركزاً على معنى السلطان (أي الحجة والسلطة) أو (نظام الحكم بشتى وجوهه وصوره، التي انحصرت في السلطان فرداً يتسلطن على الرعية.. مع تدهور الشورى والبيعة)(35).

لكن، هل يتجاسر حسن الترابي، وقد انتقد بؤس الفقه السياسي، على فصل السياسة عنه، عن الإيديولوجيا، وربطها بالعلم الحديث؟

من استطلاع «مصطلحاته» هذه، يتبين لنا أنه لا يجرؤ على القول بعلمية السياسة أو بعلمنتها كما نقول نحن. فهو يواصل حديثه عن (علوم دخيلة) (كذا!)، مقابل (دوافع أصيلة) (كذا!)؛ ويخلص إلى الزعم أن العلمانية مُنكر، المقصود منها «عالم الدنيا دون عالم الغيب» وأنها «اللادينية

(34) هو حسن عبد الله الترابي المولود في كسلا، سنة 1922؛ من قادة «الحركة الإسلامية» في السودان؛ سياسي ديني، معتدل، انقلابي.

(35) الترابي، حسن: **المصطلحات السياسية في الإسلام**، بيروت، دار الساقي، 2000.

السياسية» (Secularism)، كما يستشهد[36]. لكن اللادينية السياسية هذه، ماذا تعني؟ قرونية، زمانية، دهرية؟ فليكن! إنما غيّب الترابي في مصطلحاته لفظ (Laicism) بمعناه الحرفي الأولي (علمانية: عموم الناس، الجمهور العام، مقابل أهل الغيب!). فماذا فعل الترابي في السودان سياسياً؟ هل استلهم أهل الغيب، مستبعداً عموم الناس؟ أم أنه ادّعى أنه بصدد «دعوة إسلامية شاملة»؟ لقد مارس السياسة وسط الجمهور السوداني، وشارك في السلطة (الدولة) بالمعنى الذي يحدده لها (العُقْبَة في المال والحرب)، وأسهم في لعبة (الغلبة والولاية) كما يقول[37]. أي أنه مارس التعاقب على السلطان، من النميري إلى عمر البشير. ودخل سلطة (الحكم العسكري) مثلما دخل سجن السلطة (سلطة البشير، التي أفرجت عنه مؤخراً ثم ما لبثت أن عاودت اعتقاله سنة 2004). وظلّ مسكوناً بمباعدة الأمة، في إسلامه الإيديولوجي، عن الجمهور، بمعنى العامة أو الشعب العام. فالأمة هي أمة الإسلام، الواحدة بإيمانها، المتعددة بتركيبها السوسيولوجي (أسر، بطون، فخوذ، قبائل، أقوام أو شعوب). وأما الجمهور فهو قوم أرض ووطن ولسان. فأين هو الترابي؟ هل هو مع أمة إيديولوجية، مؤسطرة سياسياً؟ أم هو مع جمهور قومي، وطني، متعين في مجتمع، تحكمه سياسة لا متعينة بعد؟

إنه يقع تماماً، كسواه من منظري الإسلاموية المعاصرة، أمثال **الغنوشي** (تونس) و**محمد باقر الصدر** (العراق) وم.م. **شمس الدين** وم.ح. **فضل الله** (لبنان) و**الخميني والخامنئي** (إيران) وقبلهما **المودودي** (باكستان)، الخ، في ما أسماه **تركي الحمد**[38]: **الإسلام الحزبي** (لا حلال ولا حرام

---

(36) الترابي، حسن **المصطلحات**..، م.س، ص 12، و42.

(37) م.ن، ص 32.

(38) الحمد، تركي (كاتب عربي من السعودية): **السياسة بين الحلال والحرام**، بيروت، دار الساقي، 2000، ص 39، (التشديد لنا).

في السياسة). ابتداءً، يرفض الحمد ربط اسم الدولة (دولته) بعائلة مالكة (السعودية)، ويحدد هويته السياسية بأنه (عربي في السعودية، حالياً). ومن ثم يسعى إلى إخراج السياسي من إساره التقليدي (المدنس والمقدس) أو بلغته هو (الحلال والحرام)، وهي أصلاً لغة إسلام ديني، استعارها وما زال يستعيرها إسلام سياسي (فإذا بحدود الله، هي في تاريخهم، حدود الحاكم أيضاً).

ج) نقد الحزبية الدينية:

1 ـ هل هناك إسلامان، سوسيولوجياً، أحدهما سياسي، وثانيهما لا سياسي؟

عن هذا السؤال التاريخي، إجاباتٌ تقريرية، منها: أن كل تمذهب (Dogmatisation) هو مشروع دين آخر في المجتمع ولو باسم آخر، متفرع من الدين الأصلي (كالإسلام ومذاهبه، المسيحية وكنائسها، اليهودية وتعبيراتها السياسية الصهيونية وغير الصهيونية..)! لكنه فرع ينقل عن أصله (المُطلق الإلهي) ما يتناسب مع جمهوره السياسي، بوصفه هذه المرة نسبياً متشخصاً. إن النسبية الاجتماعية أو الإناسية، الصادرة عن النسبية العلمية، الفيزيائية تحديداً، تُحيلنا إلى إسلام اجتماعي ـ سياسي، متناسب مع جمهوره، بقدر ما هو مبتعد من فقهه وإشكالاته واصطلاحاته. فهذا النسبي المتشخص أو المتعين سياسياً، يحيلنا بدوره إلى كل طائفي ـ مذهبي أو ديني ـ يحمله جمهور، بمثابة بذرة أو نواة لمشروع زعيم ديني ـ سياسي[39]، فيما كل زعيم طائفي ـ اجتماعي هو مشروع زعيم سياسي ـ ديني محلي، أو قومي، أو فوقهما أحياناً (دولة إسلامية شاملة، مثلاً).

---

(39) ميرفان، سابرينا: **حركة الإصلاح الشيعي، علماء جبل عامل وأدباؤه من نهاية الدولة العثمانية إلى بداية استقلال لبنان**، تعريب هيثم الأمين، بيروت، دار النهار، 2003.

ومثاله، في نطاق الشيعية السياسية في لبنان، مخاطبة الجمهور السياسي بلغة دينية مذهبية، كما قال نبيه بري مثلاً في إحدى مناسبات الاحتفال بغياب الإمام السيد موسى الصدر (سنعود إلى هذا الموضوع، في الفصل الثاني): «**إنني مصابٌ بعقدة بكائية، من زاوية كربلائية**»؛ وشعار مذهبي أمثل: «**كل أرض كربلاء، كل يوم عاشوراء**»! هذه الكلمات المعبرة، والمشددة من قبلنا، تسعفنا قليلاً في الولوج إلى عقل الجمهور المراد تسييسه بالفكر المذهبي: فهذا الجمهور المُخاطب سياسياً، يقال له بتورية سياسية هذه المرة، ترمز إلى مخياله الديني، إن المكان، حيث أنتَ، هو أرض صراع، مختبر قوى؛ لكن، من زاوية مذهبية، حزبية، لا إسلامية عامة، ولا وطنية علمانية أو قومية/ عالمية.. وإن الزمان، الآن، هو زمان استذكار واستعبار، زمان استشهاد وانتظار. وبين انتظارين، يقوم السياسي بترويج للديني، عبر طقوس واحتفالات: انتظار المهدي، مع طقسية استشهاد الحسين (عاشوراء)، وانتظار الصدر، مع طقسية تغييبه (يوم 28/ 8/ 1978 في ليبيا). سياسياً، ما يحدث إذاً، هو انتظار موسى الصدر، إحياؤه بالجمهور.. فبعد تغييب الصدر، اندرجت شخصيته الدينية السياسية، وأفكاره بنسبة أقل، في فلسفة الشيعية السياسية، القائمة على (الشهادة والانتظار). إذ بدوره، صار الصدر، شاهداً مُنتظراً، وصارت تُقام له سنوياً طقسيات العودة أو الظهور مجدداً ـ كالطقسية السنوية التي تقيمها حركة أمل، برئاسة نبيه بري (رئيس المجلس النيابي اللبناني) في الحواضر اللبنانية الشيعية (صور، النبطية، بيروت، بعلبك، وبنت جبيل، بعد تحريرها سنة 2000). إلى ذلك، تقيم السيدة رباب الصدر (التي تلعب دور زينب بالنسبة إلى كربلاء الحسين)، طقسية فكرية لأخيها السيد الإمام (سنرى في الفصل التالي، كيف يتحول رجل دين إلى إمام، أي زعيم سياسي، بقوة الجمهور)؛ لكن، في أفخم فنادق العاصمة اللبنانية. ناهيك بطقسيات فرعية، تقام في المساجد والحسينيات والجمعيات، فضلاً عن اضطراد النصمات (الأيقونات الشيعية، إذا جاز التعبير)، من خلال الصور

المكرمة لأئمة الشيعة المعروفين والمستجدين (الخميني، الخامنئي، حسن نصر الله، لدى حزب الله، والصدر وبري لدى حركة أمل)، التي تعجّ في جدران البيوت الشيعية، حيث المذهبية والسياسة من لون واحد.

صفوة القول: إن الزعيم السياسي، مثل الفقيه المذهبي، يجد في عاشوراء ـ كربلاء، لدى الشيعة، مورداً أخيراً، لسياسة جمهور، وتعبئته، ضمناً، ضد آخر. ويجري الشيء نفسه، بعناوين وصور مختلفة، لدى الطوائف الأخرى في الإسلام والمسيحية، واليهودية، حيث (العبادة قيادة) أي سياسة.

2 ـ بالعودة إلى الشرخ المصطنع بين إسلامين، سياسي/ لا سياسي، يلاحظ تركي الحمد أن الإسلام سياسيٌ بطبيعته:

«وبذلك فإن قَصْرَ تسمية الإسلام السياسي على تلك التيارات والجماعات المعاصرة فيه الكثير من قِصَر النظر؛ كما أنه يعطيهم شرعية إسلامية خاصة لا تتوافر ضمناً للأغلبية الصامتة من المسلمين. لذلك، فالتسمية الأقرب إلى الصحة، بالنسبة إلى هذه التيارات وتلك الجماعات هي الإسلام الحزبي أو الحزبية الإسلامية، وذلك للدلالة على أن هذه التيارات والجماعات عبارة عن تنظيمات معينة، إنما تمثل المنخرطين فيها أو المتعاطفين معها، ودون أن تكون ممثلة لعموم الجماعة، أو الجماعة، كما تحاول أن تقول»[40].

مقابل هذا الإسلام السياسي، الحزبي، يستنبط الإسلاميون، غير السياسيين، إسلاماً حضارياً، أعمّ وأشمل، في نظرهم ـ ومنهم تركي الحمد ـ من كل إسلام حزبي خاص؛ بمعنى أنه صالح، عندهم لكل زمان ومكان. فنرى خلافاً لهم، أن هذا توهيم سياسي آخر؛ إذ كيف يصح تصور «إسلام حضاري»، مثالي، لا يكون في نظرنا صالحاً لغير مكانه وزمانه، وذلك على قدر ما يكون هذان المعطيان ـ الجغرافي والتاريخي ـ

(40) الحمد، تركي: **السياسة..**، م.س، ص 39.

متغيرين ومتطورين معاً. . اللهم إلا إذا افترضوا، من زاويتهم، تجميد مكانهم وزمانهم، والخروج من التاريخ إلى اللاتاريخ؟ فما حدث هو أن «الإسلام الحضاري»، المفترض مطلقاً، هو في حقيقته نسبي وتاريخي، بدعوى تدرج مرجعيته تاريخياً في الإنتاج الاجتماعي لمقولتي العبادات والمعاملات (العلاقات بين الجمهور). هذا التدرج يدل على تنسيب التشريع الديني ـ السياسي، بقدر تسليكه لدى جمهور تاريخي:

أ ـ **عبادات** (تحديد علاقات الجمهور بالخالق عبر شعائر أو طقوس)، هي في الإسلام التاريخي، تدرجية: بعد 12 عاماً من بعثة محمد (تحديداً ليلة الإسراء والمعراج)، فُرضت الصلاة بركعتين، ثم بأربع ركعات (خلافاً لرؤية السيوطي، في تفسيره، هامش سورة الإسراء، تفسير الجلالين. .)؛ وأما الصيام (عن الشراب والطعام؛ مقابل الصوم، الصمت للتأمل، والانقطاع عن الكلام) فقد بدأ أولاً من العشاء إلى المغرب (قمرياً)، وكان الإفطار بين المغرب والعشاء؛ ثم أصبح الصيام من الشروق إلى الغروب (شمسياً)؛ ولم تكن الزكاة والصدقة إلزاميتين في المرحلة المكية، ثم صارتا إلزاميتين وحقاً، في المرحلة المدنية، للفقراء في أموال الأغنياء (نقد الدُولة، في القرآن). ومن المشهور، التدرج في تحريم الخمرة (هنا، مع إباحتها هناك. .). والتدرج في الحج، تحويل القبلة من المسجد الأقصى إلى البيت العتيق. وكذلك كان التدرج في وضع أو فرض حدود الزنا والسرقة والقتل. . والنكاح. . الخ.

ب ـ **معاملات** (تحديد علاقات جمهور العبادات، ببعضه، وبحاكمه): تدرج في نقض «أسرى النبي»، نقض الظهار؛ تدرج في انقطاع الوحي (تصحيح الوحي، عبر منهاج الناسخ والمنسوخ، المعروف تماماً، والمسكوت عنه غالباً. .) وتدرج الرسول في تشريعه. . والحال بعد انقطاع الوحي نهائياً، وختم النبوة، والسنة، بوفاة النبي (632م)، كيف تكون سياسة التاريخ بعدهما؟

د) نقد البحث عن مرجعية خارج الجمهور:

هل إشكالية الجمهور العربي والإسلامي هي، كما صُوّرت غالباً: البحث عن مرجعية؟ أم البحث عن معنى لتاريخ هذا الجمهور بالذات؟ هذه الدراسة تدّعي البحث عن معنى لسياسة الجمهور، من خلال توظيفه الديني، وتالياً، تطمح إلى إعطاء معنىً سياسي لما حدث تاريخياً، وما زال يحدث.

ـ في مسار البحث عن مرجعية، يُحاط الجمهور، وهو الحي، المتحرك، الفاعل، المتفاعل مع عصره، وكل عصر، بمشكلة النص المحدود، المغلق، المختوم؛ فيما هو يمورُ وينمو في واقع متغير، غير محدود الحدوث، ولا متناهي الأحداث. وحصيلة هذا البحث عن مرجعية لجمهور محاصر، على هذا النحو، آلت إلى أمرين خطيرين: إسقاط التدبير عن الجمهور، بتعطيل تفكرّه في أمره؛ وإسقاط الفقه المغلق على رؤوس هذا الجمهور، الذي لا يفقه تماماً معنى «تعطيل النصوص المرجعية»، ودورانها المفرغ بين ظاهر (مثل رفض عمر بن الخطاب إعطاء الزكاة للمؤلفة قلوبهم، وإسقاطه حد السرقة، عام الرمادة، أي الهلاك) وباطن (مثل جلب المصلحة ودرء المفسدة، ولو بحكم فاسد). مما جعل الجمهور يهرف بما لا يعرف! أي يقول بما لا يعلم ولا يتعلم.

ـ لكن في مسار البحث عن معنى مرجعية الجمهور في تاريخيته، تنقلب صورة الفقه التحريمي، التعطيلي، وتظهر صورة مختلفة لواقع الجمهور السياسي (أي التاريخي المتغير) الذي يظهر نظام معناه في التاريخ: فالمرجعية التاريخية، كما يرى تركي الحمد: «لم تكن الأشخاص أو مجرد النص؛ ولكن الواقع المتجدد والمتغير، والعلة التي تقف وراء النص»[41].

---

(41) الحمد، تركي: **السياسة..**، م.س، ص 56.

ومن أبرز معاني هذا النظام الفكري معنى الإفقار الشديد للفقه السياسي لا سيما **فقه الجمهور** المتراجع من المعاملات إلى أضيق تخوم العبادات. فأصبح الفقهُ السياسي قاصراً عن تحديد العلاقات الاجتماعية لجمهور متغير وبات الجمهور من المسكوت عنه (Impensable)، نتيجة الهيمنة السياسية لنظام معين أو «دولة» معينة، وفق المفهوم اللغوي العربي للدولة. ويوضح تركي الحمد: «أما الفقه السياسي فقد كان فقيراً منذ البداية، ولا يزال»[42].

ـ لسانياً، لم ينتج المعجم العربي اللغوي مفهوماً للدولة، بأي معنى حديث: فالدولة هي ما يُتداوَل، فيكون مرة لهذا، مرة لذاك؛ فتطلق/الدولة/على المال والغلبة، كما هو معنى **الدُّولة** في القرآن، أو لدى الجمهور حيث **الدُّولة** تدل على الداهية.

ـ ابستمولوجياً، تقال **الدَّولة** إجمالاً على **البلاد**، على **الهيئة الحاكمة في البلاد**؛ ويقال: الدهر دول، أي متغير، بلا ثبات ولا استقرار. بما يعني أن الدولة عندهم، عند الحاكمين والمحكومين معاً، لكن بنسب مختلفة، هي **آلة تغالب**، لا **مؤسسة تسالم واستقرار وحرية وعدالة**.

ـ سوسيولوجياً، وُلد القول بضرورة السلطة ـ أو الدولة ـ بعد الرسول (هل كان هناك دولة في عصر الرسول؟ سؤال مسكوت عنه، فالنبوة تغطي كل الأسئلة): فالدولة المقصودة، عندهم، هي **الإمرة** (من الأمر بينهم، أي من الاختلاف بين الجمهور، نظرياً). وهي عملياً، تنطلق من جماعة صغيرة بثلاثة أشخاص فما فوق. وتعمل بين الجمهور المحدود، لنقله، بالقوة، من فوضى معاملاته، إلى انتظامها، وفقاً لمعايير مشتركة، إسلامية طارئة وقبلية سالفة ودائمة.

لكن، كيف جرى ويجري اجتماعياً، نقل الجماعة من فوضاها إلى

---

(42) م.ن، ص 56.

نظام حاكميها؟ يُقال إنه جرى ويجري (بحرية)، بدعوى قول النبيّ (**فأنتم أعلم من نبيكم بأمور دنياكم**)، وتالياً يجري إنتاج الحكم بمسؤولية شخصية. ويقال إن الأصل في الأمور هو الإباحة،أي الحربة. لكن الفرعي السياسي، التاريخي، لا ينطبق، دوماً، على أسطورة الأصل. فما كان حرية، مفترضة، في أصلٍ ما، صار طقساً، ديناً، مذهباً، شرعاً مختوماً. ومع ذلك، تبقى السياسة ضرورة واجبة. بما يعني أن اختيارها (أي ممارستها) يجب أن يكون حراً، وفقاً لظروف الجماعات في تاريخها المتغير. فهل كان ذلك كذلك؟ من هذا التساؤل وُلدت (الفذلكة) أي التسويغ الفقهي للمنشود على حساب المعيوش، وقالوا [المتفذلكون] باختلال الممارسة السياسية باختلاف الرجال والأجيال والأماكن والصراعات.. ونقول: لو كان الحال كذلك، فلماذا لم نصل حتى عصرنا، إلى دولة مؤسسية حديثة، دولة جمهور، لا دولة **النبات الأذخر** (ذلك الحشيش الأخضر، الطيب الرائحة الذي يستعمل للقبور وللبيوت معاً)، أو ذلك **التدعدع** (المشي التاريخي، مشية الشيخ الكبير، أو السير في بطءٍ والتواء)؟

- إن هذا التدعدع السياسي، أو ذلك الأذخر، اللون الأخضر المفروض على راية الحاكم، يفسران رمزياً، ما آل إليه الفقه السياسي الإسلامي من إغلاق مرجعي للنصوص (الحاكمة نظرياً لشرعية الفعل) وللاجتهادات (المحكومة بمصلحة الجماعة: في معاملاتها، وفي قيام دولة مركزية واحدة - أين هي اليوم؟ - واختيار المحكوم للحاكم بالبيعة أو بالرضى، لا بالانتخاب المباشر) وللفتاوى التناسبية، التفاوتية أيضاً بتفاوت متغيرات التاريخ (لكل عصر فقهه وفتاواه: لكن لكل بلد فقهه أيضاً، وحتى للفقيه الواحد فقهان، كما كان حال **الشافعي**، مثلاً - فقه لمصر، وفقه للعراق وأيضاً فقه الطنطاوي حول الحجاب بالنسبة إلى مصر وفرنسا). فما هو فقه عصرهم؟ في تأويلات الفقيه والزعيم، يلاحظ تركي الحمد:

«ليس الإسلام ديناً وإيديولوجية. وليس ديناً وسياسة. كما يخلط

البعض، ظناً منهم أنهم يخدمون الإسلام؛ بل هو دين أولاً، ثم تأتي بقية الأشياء تابعة، وليست جزءاً من الجسد، أي جسد الدين، فعندما تجعل واو العطف بين الدين وأي شيء آخر، السياسة مثلاً، فإنك تكون قد ساويت بينهما، وذلك خلط مفهومي خطير»[43].

بالطبع، هذا مطلب. ولكن الواقع الاجتماعي للسياسي والديني، ما زال يقول غير ذلك. فنحن نوافق تركي الحمد على مطلبه؛ لكننا نخالفه في رؤيته المثالية، فما يحدث هو الجدير بالدرس: لقد تعلق الدين بالسياسة، مثلما تعلق العسكريون، مثلاً، بالحكم مباشرةً أو مداورةً. ولا يكفي وضع فاصلة أو فارزة، بين الدين والسياسة، أو بين العسكر والحكم في العالم العربي والإسلامي، حتى يقع الفصل، ويتحقق الفرز. هذان الفصل والفرز لن يُفهما خارج مسارات الجمهور نفسه. فهذا الجمهور الديني ـ السياسي المشترك، لا يرى بالملموس تبايناً بين مبنى الإسلام كدين، ومبنى الدولة في الإسلام، حتى لا نقول مبنى (الدولة الإسلامية). الجمهور العربي، المسلم وغير المسلم، هو جمهور عبادي (طقسي: الشهادة للواحد، النبوة (والإمامة عند الشيعة)، الصلاة، الزكاة، الحج، الصوم)؛ لكنه في السياسة انقيادي، لا قيادي. القيادة في مكان آخر، فوق الجمهور. صحيح أن القرآن لم يقل إن الإسلام دين و(دنيا)؛ لكن فقهاء السياسة قوّلوه ذلك، وأدخلوه في رواسم الجمهور. صحيح أيضاً أن السنة النبوية تركت (الدنيا لعلم أهلها) وأن هذا الترك النسبي هو (بذرة لعلمانية حرة لدى الجمهور)؛ لكن ما فعله رجال دين، وما زالوا يفعلونه، في كَنَف رجال سياسة، يُحيل إلى غير هذا المطلب الجمهوري ـ مطلب تحرير الجمهور السياسي من الإسقاط الديني. فبماذا يكون التحرير؟ أبغير العلم الحديث، والصارم في استقلاله عن كل إيديولوجيا ودين؟ يلاحظ ت. الحمد، بحق، أن الأواخر عقّدوا ما بسّطه الأوائل، مدعين إكمال الدين

(43) الحمد **السياسة**. . ، م.س، ص 66 و73.

(وهو، بنظره، مكتمل أيضاً وسنة؛ وبنظرنا مغلق، مختوم، بلا أفق).. بالدنيا أو بالسياسة! لكن، نخالفه أيضاً، بالقول إن هذا المتاح الأخير، أمام رجال دين مرتبطين بالسياسة (لا بالعلم الحديث، كما حصل لمعظم رجال الدين الآخرين في المسيحية واليهودية، الذين اندرجوا في نمط الإنتاج الصناعي والبحث العلمي)، هذا أيضاً، هو غير المتاح بعد لرجال دين مستقلين في العالم العربي، ولا للجمهور. سوسيولوجياً أيضاً، ليس صحيحاً أن السياسة «قد تكون مبنىً ضرورياً لقيام الدين أو لبقائه، ولكنها ليست جزءاً منه»[44]؛ فالسياسة، صِنْو الدين، هي من نتاج الجمهور. وتالياً ليس دقيقاً، ما يقوله الحمد، «السياسة جزء من كيان أهل الدين، لا من الدين نفسه».

صفوة القول إن الجمهور، المسكوت عنه، هو الذي يقدم تفسيراً علمياً لخريطة العالم العربي والإسلامي السياسية ـ الدينية، وإن مذاهب الفقهاء المسلمين (أبا حنيفة، مالكاً، الشافعي، ابن حنبل، جعفراً إلخ) مع السياسيين، كانت تُصاغ بهموم مختلفة ـ وسط جمهور مختلف فيه: فمن جهة، نرى أن الهمّ الابستمولوجي (المعرفي) هو الذي يربط الفقهاء بالسياسة؛ ومن جهة ثانية نرى أن الهمّ الإيديولوجي (القيادي)، (مع الإفادة من هموم العلميين وحتى التكنولوجيين في كل عصر..)، هو الذي أنتج للجمهور هذا الفقه الحاكم، سواء بتسميات تقليدية أم بتسميات مستحدثة (دستور). وهذا الفقه الحاكم هو بنظرنا، الجامع المشترك، بين السياسي ورجل الدين، حيث يتشارك الطرفان معاً في استبعاد الدخيل ـ العقل العلمي، النقدي ـ كما حدث في مصر لنصر حامد أبو زيد، الذي هاجمه العقل الفقهي المشارك في الحكم، وحاكمه وطرده ونفاه القضاءُ المصري، المربوط بمؤسستي الدين والسياسة.. لا بمصلحة الجمهور، ولا بواقعه الاجتماعي، المسكوت عنه. فماذا يقول تركي الحمد عمّا يجري

(44) الحمد: **السياسة** م.س، ص 66 و73.

أمامه لجمهور المملكة العربية السعودية؟

هـ) نقد مبدأ الدولة والسلطة:

في المرحلة الراهنة، نجدنا أمام طبقة سياسية محكومة (بمصالحها وبتبعيتها)، تتخيل أنها تمارس الحكم، ولكنها في واقعها السوسيولوجي، تخدم طرفاً ثالثاً، غير الجمهور. وهذا كله يعيد على الشرق السياسي طرح إشكالية بناء الأمة/الدولة سواء أكانت أمة دينية أم أمة عربية (قومية)، مع التشديد على أن العلاقة ديالكتيكية بين شكل الدولة (تابعة/مستقلة) وبين مضمون نظامها السياسي (جمهوري ديمقراطي/ديكتاتوري فئوي ـ عائلي، طائفي، فردي ـ أو مؤسسي، عسكري بحزب واحد أو برأس واحد.. الخ). فالأولية في الشرق، وفي العالم الثالث عموماً، هي لبناء دولة مستقلة لا يصون استقلالها إلا جمهورها (الجمهورية). فإذا لم تكن الدولة مستقلة، فما معنى نظامها السياسي؟

ـ ساد وهمان في العالم العربي: وهم يدّعي أن «النخبة» أو «الخاصة» هي التي تبني الدولة، انطلاقاً من أسطورة **الأمة** التي يحملها الجمهور عادةً، ووهم ثانٍ يزعم أن دولة الجمهور تبنيها الجماهير مع نخبة ما. هذه «النخبة ما» التي تعاقبت على الحكم في الدول العربية المستقلة كانت إما عائلية (أميرية ـ ملكية) وإما إقطاعية محدثنة (ممثلة لجمهور الإقطاع)، وإما عسكرية، ولم تكن يوماً جمهورية، بالمعنى الدقيق لسلطة الجمهور. لماذا؟ لأن الجمهور المُستثنى، المستبعد مرتين، عن نخبته، وعن سلطته، معاً، كان «ممنوعاً من الصرف السياسي».. فلم يكن له موقع سياسي خارج الشارع (التظاهر) والمهرجان (الخطاب السياسي الذي انتقل من زعامة الشرفات إلى زعامة الساحات). في الحالتين كان الجمهور العربي جمهور «الطرب السياسي»، لا جمهور «الفعل السياسي». وفوق ذلك كان ممنوعاً من بناء أمة جديدة (أمة عربية، بلا حدود..) ومن بناء اقتصاد أمة، بلا حدود.. أي اقتصاد حر واحد لأمة حرة واحدة. كان لا

يمكن أن يحدث ذلك، مادام جمهور الأمة غير مستقل، وتالياً غيرحر. ففي الشرق السياسي، إما أن يخضع الجمهور للاستعباد الرسمي، وإما أن يمارس عبوديته الدينية (بحرية، طبعاً!). من هذه الزاوية، الجمهور العبودي/ المُستعبد، كان يخضع لتبعية خارجية (سمّاها بعضهم «طاووسية سياسية»، قبل ثبات مصطلح العولمة) ولتسلطية محلية على المجتمع (عُرفت في الفلولكلور السياسي باسم «البغلية المجتمعية» أو «الجمهور حمار»!. وكان العنف السياسي، يلازم هذا الجمهور - إذ حدث في العالم الثالث ما بين 1960 و1982، مثلاً، 108 انقلابات[45]. وصار السؤال السوسيولوجي السياسي يرتسم في حدود: التخلف، العنف، التسلط أو الاستبداد. طبعاً، إلى جانب الانقلابات، كان هناك الحروب المحلية، الأهلية، والحروب الجوارية، ودائماً الحروب الخارجية - خصوصاً مع إسرائيل مباشرة، ومع أميركا.. ومداورةً كان هناك مسارٌ متواصل من الحروب الاقتصادية والإعلامية والثقافية، على الجمهور.

- ما حدث لجمهور الدولة التابعة هو أن الاستقلال كان «قانونياً»، بمعنى الانتماء الشكلي إلى المجتمع الدولي، الذي تسوده شركات/ دول كبرى، محصورة الجنسية. وانعكس على الجمهور، التناقض الأساسي بين المفهوم القانوني للدولة وبين مفهومها الاجتماعي. فوجد الجمهور السياسي العربي نفسه، عموماً، أمام دولة سلطانيَّة غير مرتبطة فعلياً بمصالح مجتمعها، وإن رفعت غالباً شعارات التنمية والتحديث. فبعد ظهور الدولة العربية **«المستقلة»**، ألم يحُنْ الأوان للبحث في منجزات هذه التنمية وذاك التحديث، ولوضع شعارات السياسيين العرب على المشرحة؟ بعيداً من صورة الدولة في الغرب (الدولة الحقوقية التي تقوم ديمقراطيتها على مبدأي حكم القانون وحكم الرأي العام - أي الجمهور - والتي تسترشد بثوابت سياسية أنتجها جمهورها عبر صراع سياسي طويل ومُكلف، مثل:

(45) الأبوبي، نزيه: **العرب ومشكلة الدولة**، بيروت، دار الساقي، 1992.

العلمانية، التباين ـ حق الآخر في الاختلاف ـ العقلانية ـ التي تربط الهدف ووسيلته ـ ، الانتشار الثقافي بواسطة النخبة العلمية في المدرسة والجامعة ووسائل الإعلام، الخ.)؛ بعيداً من هذه الصورة العامة للدولة الغربية، جرى إسقاط صورة منسوخة عن الغرب على الدولة في الشرق. ولكن، حين تُدرس الدولة المستقلة لدى عرب القرن العشرين، يتبين أنها **دولة «المال والعنف»: المال للطبقة السياسية، والعنف للجمهور**. فالمواطن العربي هو فرد في جمهور مقهور، يرتبط وجدانياً، إجمالاً بلا وعي، بصورة أمة دينية غابرة، أو بصورة أمة سياسية، مؤسطرة ومنشودة. وهو تالياً فرد غير مرتبط سياسياً، عضوياً، بدولة، عبر كتلته الاجتماعية ـ التاريخية. والخلاصة الأولية هي أن الجمهور يفتقر إلى القنوات التي تربط بين الدولة ومجتمعها، وأنه يعمد دوماً إلى **الواسطة** لتلبية حاجته أو مصلحته، وإلى **الهمس السياسي** لنقد حاكمه، وأنه لا يمارس أية رقابة مؤسسية على حاكميه. فوق ذلك كله، يعيش الجمهور السياسي العربي في فراغ سياسي فكري، يمكن أن نسميه: إيديولوجيا اللاعلم!

بهذا المعنى يقول **شارلز باترورث**:

«ما يسهّل قبول أنظمة قائمة على حكم فرد أو مجموعة صغيرة من الأفراد، ليس مجموعة أفكار معينة في الفكر السياسي العربي، بل هو انعدامها»(46).

لماذا هذا الانعدام؟

لأن الجمهور مستبعد من مصادر الفكر السياسي العربي نفسها. وبالعودة إلى هذه المصادر المفترضة لهذا الفكر، يمكننا إبراز موانع، منها:

---

(46) باترورث، شارلز: **الدولة والسلطة في الفكر السياسي العربي**، تعريب أ. شومان، بيروت، دار الساقي، 1990.

ـ الفلسفة السياسية، على الرغم من تحريمها، واصلت إسهامها في تغذية الفكر السياسي العربي (منذ الفارابي وابن رشد وابن خلدون، مروراً بالإيديولوجيين ـ الفلاسفة، ـ أنطون سعادة ـ كمال جنبلاط ـ ميشيل عفلق، الخ ـ وصولاً إلى الفلاسفة الإيديولوجيين، أمثال مهدي عامل (حسن حمدان)، سمير أمين، طيب تيزيني، محمد عابد الجابري، عبد الله العروي، صادق جلال العظم، ناصيف نصار، عادل ضاهر الخ). هذه الفلسفة لم تصل إلى الجمهور مباشرة، بل مداورة، إلى بعض النخبة الجديدة من أبنائه. فما بقي لهذا الجمهور من تراث الفلسفة هو اللاعقل، مقابل العقل الذي تطمح الفلسفة الوضعية، الموضوعية (ذات الموضوع السياسي) إلى تقديمه للنظام أو الحكم. وما حدث في هذا المستوى هو أن المعرفة الفلسفية حُصِرت (فضيلتها) في قلة عقلانية، سعيدة بما ملكت من منطق وعيٍ، وحُرمت منها (الكثرة من الأغبياء) ـ وسط سؤال قرآني يردده الجمهور ولا يجيب عنه: لماذا أكثرهم لا يعلمون، لا يعقلون، لا يفقهون؟

ـ الفقه السياسي انطلق من تعطيل العقل الفلسفي لدى الجمهور؛ ووضع العقل الفقهي (عقل النص) فوق «عقل الجمهور». وضعه في «خدمة الشريعة والإيمان»، استناداً إلى تفسيره لرسالة (الوحي): كبح الجمهور؛ وإقامة الحدود عليه، بوصفه «جماعة مؤمنة». وإذا أخذنا بالاعتبار مقولة بيار بورديو في «قضايا سوسيولوجية» التي تعرِّف الإيمان بأنه جهل معرفي، لا معرفة (Croire, c'est méconnaître)، يسهل علينا فهم الاستنباط الفقهي الذي ادعاه **ابن تيمية** حين أعلن أن «الحاكم هو ظل الله على الأرض». الحاكم الظل، كيف يرى الجمهور إذن؟

ـ هنا، تبرز «الشريعة» كمصدر للفكر السياسي، لتدّعي مع الفقه، أنها تحمل (قانون الوحي) لتطبيقه على (قانون الوعي) أي على لاوعي الجمهور. ومما يلاحظ أن ادعاء قانون الوحي ـ كما هو ـ على الجمهور،

حال دون استيعاء هذا الأخير، وما زال يحول دون استيعائه لواقعه كما هو. فقانون الوحي (الشريعة) هو أولاً وأخيراً ضد النقد العقلي. فكيف ينقد جمهور على سياسة (مقدسة)؟

ـ حتى الأدب والجماليات العربية أسهمت في إنتاج ما يسمى، بين الجمهور، أدب الخيال: من كتاب الحكم (**سياسة نامه**) لنظام الملك، إلى **رسالة في الصحابة**، لابن المقفع، إلى **قابوس نامه** لـ عنصر المعالي بن اسكندر بن قابوس، ملك جرجان وطبرستان (1049 ـ 1069)، إلى **ألف ليلة وليلة**، حيث **مشاهد** الجمهور الذي يؤخر قتله ـ عبر رمزية شهرزاد ـ بالحيلة الروائية على الحاكم، والذي تبرر له الحكايات «حكم الحاكم الفرد» وتسوّغ له خنوعه، أي قبوله بالوضع القائم.. وصولاً إلى الأدب العربي الحديث والمعاصر (الذي يستحق دراسة خاصة تخرج عن نطاق بحثنا هذا).

صفوة القول: إن العالم العربي الإسلامي شهد في تاريخه سلالات حاكمة، مثلما شهد سلالات دينية وأخرى ثقافية.. لكنه لم يشهد مولد دولة وأمة بالمعنى الدقيق والخاص للكلمتين:

«لقد كانت أحياناً مجموعة أمم، أو في أفضل الحالات مجموعة من الدول والإمارات، وفي أحيان أخرى، كانت مجرد تجمّع عشوائي لكيانات سياسية متناقضة، وجد حكامها أن من الملائم الاستمرار في الزعم بأنهم يحكمون استناداً إلى الشريعة الإسلامية، مطلقين على أنفسهم اسم خدمة خلفاء محمد، أي خدمة الخليفة»[47].

وعلى سبيل المثال، يمكن إجراء هذه المقارنة السياسية بين الغرب والعرب، لكي نستخلص الصورة السوسيولوجية للجمهور المشترك بين

---

(47) باترورث، شارلز: **الدولة والسلطة..**، م.س، صص 28 ـ 29.

السياسي والعالِم (عندهم) والسياسي ورجل الدين (عند العرب):

الغرب	العرب
• الفصل بين السياسة والكنيسة..	• ادّعاء تطبيق قانون ديني (إلهي) في السياسة (رجال دين).
• الحياة السياسية شيء (دنيا)..	• تجاهل الواقع (الجمهور) والدعوة اللفظية إلى الأمثل.
• الحياة الروحية شيء آخر (خلاص من الدنيا).	• إدامة الخنوع أو الخضوع الروحي، كأن البشر ليسو أحراراً بطبيعتهم!
• نقد الواقع كما يعيشه الجمهور..	• الدفاع التقليدي عن النظام القائم، مع جماهير ذات ثقافة سياسية ضئيلة، أو جماهير أميّة.
• رفض خضوع الفرد لآخر (روسو).	• إخضاع الجمهور لآخر. مع العلم أن أحداً لا يحق له أن يحكم آخر، إلا بموافقته.
• حقوق الاستقلال (الحكم الذاتي)	• واجبات التبعية(الإلغاء الذاتي).
• حقوق الإنسان..	• حقوق الحاكم على المحكوم (واجبات أيضاً).

وبعد نلاحظ غياب الظروف الاقتصادية كالثورة الصناعية والعلمية التقنية ونمط الإنتاج الصناعي العالمي، مقابل نمط إنتاج رعوي/زراعي، ريعي، غير موآت في العالم العربي لنشوء جمهور واعٍ، قادر على حكم نفسه بنفسه؛ كما نلاحظ القطيعة التاريخية بين الجمهور وحاكميه: فالجمهور مجرد

(شاعر) يتيه في وادي حياته الشخصية، والحاكم في وادٍ آخر، مع قلة مستبدة، مستبيحة لجمهور مُتخيّل: لكنه موجود ومباح لمن يستغله.

9 ـ ارتهان روح الجمهور:

أشرنا منذ قليل إلى ارتهان روح الجمهور، بمعنى أن الحياة الروحية لهذا الجمهور تخضع بدورها لتسييسٍ ما. وهنا نتابع المساءَلة: **هل للروح بُعْدٌ سياسي؟** وبالمقابل، في هذا العالم العربي المنشطر بين تعدديته (الموَّحدة في وهم الواحد)، وبين الحداثة التي يعيش في عصرها، دون أن يكون هو نفسه حديثاً، ولا تحديثياً من داخله، نتساءل أيضاً، **هل للسياسة بعد روحي؟** فنسارع إلى التوضيح أننا نستعمل مصطلح روح (Espirt) بمعناها الهيغلي، **معنى روح العصر**، أي **نظام معناه، استناداً إلى معاناته التاريخية**. ولا نقصد (الروح) بالمعنى الميتافيزيقي، ولا النفسي ـ الديني، ولا السحري أو الأسطوري. فروح الجمهور السياسي، هنا، تُقال على **معنى نظامه**، على **استيعائه** (Prise de Conscience) الذاتي لهذا المعنى، بالذات ـ مثلما يقول **ماركس** عن الفرق بين العمال (جمهور العاملين)، بلا روح أي بلا وعي مادي لتاريخية صراعهم، وبين البروليتارية (نخبة الوعي العمالي) التي تحمل روح عصرها، المادي، بمعنى أنها تعي موقعها ودورها في الصراع.

وبالعودة إلى العالم العربي والإسلامي، نلاحظ أن الكائن السياسي يتوسل الكائنَ الديني، كلما اقتضت الحاجةُ ترويضَ وعي الجمهور؛ وأن الكائنَ الديني يتوسل السياسي في كل حين. كما نلاحظ أن «الغضب الديني» المزعوم من (الحداثة المادية)، إنما يتعلق برفضها اللفظي، مع التمتع بكل منجزاتها؛ فيما هو ـ الدين ـ يعلن تعاليه الوهمي، منتظراً ما لا يتحقق (الإعجاز أو المعجزة)، مخاطباً المجازَ السياسي لدى جمهور مجرد من تاريخيته، مكرراً إنتاج رمزية/إعجازية، مرّمزة بالكلمة وبالمكان المُعاد تقديسه: الجمهور يعبُدُ ليُستعبَدَ سياسياً. لكن بماذا يُستعبَد الجمهور؟

بتوهيمه أن كل فرد منه لا يستعيد مكانته في مجتمعه إلا بالرمز الديني (هذه التجارة الرابحة في الآخرة، مع أن الجمهور خاسر في هذه الدنيا، الفانية في الخطاب السياسي ـ الديني).

كما يُستعبد الجمهورُ المستعاد من السياسي إلى الديني، بإعادته من معاناة الإنسان الاقتصادي (Homo Economicus)، وخصوصاً الاستهلاكي في عصرنا، إلى الإنسان الديني (Homo Religiosus) الذي يُبْدَع له فضاء متُخَّيل بكلمات وإشارات ورموز وعلامات، تشكل طقسيته، ونفيه من تاريخه. ومثال ذلك ما فعله الخميني مع شاه إيران: توجيه الحزن الشيعي الإيراني العتيق وتحويله عصاً على الشاه ونظامه، لاستثمار الوضع الثقافي الاجتماعي للأغلبية الدينية الإيرانية. فالتشيع، تاريخياً، هو مذهب مقاومة السلطة، وهو سياسة، أو أنه ينطوي على سياسة؛ وفي كل حال، التشيع هو الشكل الذي يرتديه الصراع السياسي للجمهور[48].

بهذا المعنى المحدد يمكن الكلام على «روحانية سياسية». ذاك أن تطلعات جمهور رجال الدين السياسيين ليست اقتصادية أو قومية وحسب: هناك تطلعات روحانية ثقافية، في كل دين، وفي كل مذهب.. وهناك «ديانة مقاومة» أو ممانعة (فلسفة لا: اللائية)، كما في التشيّع، تُضفي شكلاً على تعبئة الجمهور (السدّ المليوني، حسب توصيف الخميني في **الوصية السياسية الإلهية**، مثلاً)، وتحوّل الجمهور إلى قوة سياسية.

من المفيد أن نتوقف قليلاً عند (دين الجمهور السياسي) الذي يحمل رغبة مثالية مشتركة، عنوانها التضامن أو التكافل الذي يبدأ تشكله من خلية أساسية وسط الجمهور المُسيَّس: إذ تتشكل حول كل مُلاّ، خلية أولانيّة للتواصل والإعلام والتشارك. ثم تنقل هذه الخلية المتشكلة دينياً، لتوظيفها

(48) Parizeau, M-H; et Kash, S.: *Pluralisme, Modernité Monde Anabe*: Canada, P.U. Delta 2000.

سياسياً في **التعزية**، أو مسرح العذاب. ومن زاوية مسرح العذاب الشيعي، يتساءل المشاهد: هل التراتب غائبٌ فعلاً لدى رجال الدين المسلمين؟ في المبنى السطحي للتمرتب الديني، تبدو السياسة غائبة؛ لكن في المبنى العُمقي لهذا التمرتب، يتبين أن **الملالي** في إيران، ورجال الدين في العالم العربي، ينعمون باستقلال عن بعضهم، مع اعتبار أكبرهم ـ كما هو الحال دائماً في الشرق التقليدي ـ هو أكثرهم استماعاً لكلامه ـ أي أنه هو المرجع.

لكن، حين ننظر سياسياً إلى أرومة أو جرثومة الحضارة إلاسلامية الكلاسيكية، الغابرة، الحاضرة كمثال في مخيال الجمهور السياسي (الإسلامي)، نلاحظ أن هناك توظيفين مختلفين لهذا المثال الحضاري:

التوظيف السياسي العربي (حيث قدّم الإسلامُ إطاراً لإدارة الإمبراطورية العربية، وحيث أغلق الدين وتاريخه باكتمال النبوة، مع انفتاح للمذاهب فيه، يشبه الشرْخَ بين الأصل وفروعه)،

والتوظيف السياسي الإيراني، حيث اتخذ من الإسلام رافعةً جماهيرية لمقاومة سلطة الدولة (إذ لا يكتمل الدين إلاّ بالمهدي، ومن هنا جاء شرح ولاية الفقيه) ولفتح التاريخ السياسي المُغلق، ولإطلاق يقظة روحية ـ كما يقال ـ لهدف مباشر: التطلع السياسي. وإذا كان لا بد من مقارنة بين التوظيفين العربي والإيراني، أو التوظيفين السني والشيعي للإسلام التاريخي، فإننا نستطيع تلخيصهما بالترسيم الأولى التالي:

التوظيف الإيراني (الشيعي)	التوظيف العربي (السني)
مذهب شيعي رفضي	مذهب دولاني تمرتبي

لكن، التمرتب موجود لدى السنة في الجمهور والدولة، وموجود أيضاً لدى الشيعة وسط الجمهور، قبل ثورة الخميني؛ وهو الآن موجود في الدولة الإيرانية نفسها، كما عكس نفسه سياسياً في لبنان على مستوى الجمهور وفي الدولة اللبنانية ـ اللادينية، دستورياً (حزب الله/ حركة أمل، الخ. .).

والحال، هل يتحوّل رجال الدين الشيعة إلى ديكتاتورية؟ إن التشيع باطني، كما هو معلوم، والديكتاتورية احتمال باطني أيضاً. لكن ما يجري على المسرح السياسي الإيراني هو ديمقراطية، مع أن **شريعتمداري**، مثلاً، المعارض لممارسة رجال الدين السلطة السياسية، انتهى إلى إقامة جبرية، ناهيك بأن **جمهور الشيعة لا يُرَّبى على النصر كهدف** بل **على الشهادة** (الأهم من كل نصر تاريخي)، لأنها باب من أبواب الجنة. حتى ذهب البعض إلى كلام على **«سحر الموت»** لدى الشيعة، مستشهدين بما وصفوه بأنه **«مسرح الموت»** (عاشوراء: تظاهرة سياسية دامية، تجسد رغبة الخلود عندهم).

لكن، لدى الشيعة أيضاً ما يسمّى بـ**«سحر السياسة»** أو التاريخ، أي الحياة كالآخرين. وإن السياسة، بمعناها العلمي الدقيق، هي تعبير عن تنوع إرادات. فهل تصحّ هذه التسمية على ذوي الفكرة الواحدة؟ إنها واحدة أو أحادية في المظهر؛ لكنها في مجتمع الجمهور متنوعة ـ ولو ضمن وحدة مرجعية شكلية! لماذا؟ لأن إرادة الجمهور الديني، أكان سنياً أم شيعياً، هي إرادة سياسية ـ روحية، تُثير مواجدَ الجمهور ومواجعه، وتقدم له نقطة إثارة مشتركة (بين الشيعة مثلاً: الحب، حب الإمام، أولاً.) وهذه نقطة تماسك يجتمع عليها الجمهور الشيعي بإجماع (حيدر ـ الحسين ـ المهدي: الإمام واحد عندهم على كثرته)، هي إناسياً ونفسياً وحدة الجمهور القربانية، وحدته في التضحية، وحدة المعذبين بجسد الإمام (علي، الحسين ـ الخ). وإن كان جسد الحسين هو الرمز الأبرز في المخيال الشيعي السياسي من خلال عاشوراء ـ حيث يجري التركيز على كشف انتهاك المحرَّم:

«هذه الجثة المقطعة بالسيوف ألا ترمز إلى الإنسانية الحاملة تاريخها؟

وإلى الرغبة في مستقبل أفضل؟ وهذه الرغبة المستقبلية ألا تُفصح عن ذاتها باسترجاع ماضٍ دام؟ هذه الوحدة هي نتاج عنف، عنف مقدس، يقاوم العنف المدنس. وهي نتاج امتثال وتماثل، لا يقبل المُختلف الخاص، أو الآخر. هنا اللغة الدينية هي لغة تواصل السلطة/ المعرفة،أو لغة حركة ثورية، تخاطر بكل شيء في سبيل إرادة اللاشيء، الكل، وعودة الموعود (المهدي)، أي العودة إلى الذات، لاستبعاد كل الهيمنات وكل الشياطين والشرور، ولعبادة الأب الروحي. هنا الدين أثار الشعب ضد كل نظم [..] فالحدث الثوري هو نوع مسرحي، يصطنعه الناسُ كل يوم»[49].

ـ طبعاً، مقابل الشهيد السياسي، الديني، التاريخي الذي أنتجه المخيال الشيعي، هناك القائد البطل، السياسي، التاريخي، سواء استشهد أم لم يستشهد، الذي أنتجه المخيال السني ـ كما ذهب إلى ذلك فؤاد **إسحق الخوري** في **«إمامة الشهيد»**. ولكن، هل هذا التاريخ السياسي، المؤسطر دينياً، هو مجرد تاريخ محلوم، مأمول، **منشود** كتاريخ آخر، لجمهور مقهور ومعذب؟ في تجربة لبنان وفلسطين، ظهرت صورة أخرى لهذه المساءلة: صورة المقاومة والانتفاضة، التي قدمت مسرحاً سياسياً ـ دينياً للجمهور، وظهّرت، من السلبي إلى الإيجابي، صورة التجربة الداخلية لجمهور مكبوت لا بوهم بعيد، بل باحتلال إسرائيلي مباشر. في هذه التجربة الجديدة ـ المقاومة والانتفاضة ـ معطىً سوسيولوجي، لمّا يُدرس. هي تجربة لقاء المسلم بالله، تجربة اللامحدود في المحدود. هنا، يشكل الدينُ المقاوم، لغة سابقة للسياسة العربية والاسلامية السابقة: أو بكلام أدَق لغة مافوق اللغة، تتقدم إلى مسرح الجمهور. كلما عجزت السياسة القائمة عن أداء دورها؛ وتتراجع عن هذا المسرح كلما صاغت نفسها بشعارات سياسية بحتة. وفي كل حال، هذه التجربة الجديدة التي وسمت بأنها

(49) م.ن، ص 42.

إرهابية (متوسلة صور آخرين: أبي سياف، بن لادن، أبي مصعب الزرقاوي إلخ.) هي في حقيقتها تعبير ذاتي داخلي عن علاقات اجتماعية مرضية بين الحاكم والجمهور؛ وهي علائقياً: مشاركة الجمهور في إرادة سياسية متخيلة. وليس مصادفة أن يقود هذه الحركات رجال دين سياسيّون في لبنان وفلسطين: موسى الصدر (أمل)، حسن نصر الله (حزب الله)، أحمد ياسين (حماس حتى استشهاده، 2004). لكن هل كانوا سياسين إرتدوا أزياء رجال دين مقاومين، بإسلامٍ مشترك تصالح فيه الجمهوران الشيعي والسني؟ سنعود إلى هذه المساءلة. ولنتساءل الآن: هل ممارسة رجال دين للسياسة إرهاب؟ فيما ممارسة رجال السياسة للعنف الدولي (إسرائيل، الولايات المتحدة، الخ) ديمقراطية وحرية وتحرير و..؟ هذا يقودنا إلى استجلاء صورة السياسي العربي والمسلم في مخيال الغرب.

ـ آخر ما أنتج هذا المخيال الغربي، ملّخصاً كل تاريخ «الشرق السياسي المتخيل»، جاء به صموئيل ب. هانتنغتون[50]، الذي يتحدث عن «الإسلامويين» أي السياسيين المسلمين، ويصفهم بأنهم «رجال دين» لكن في ثياب مدنية، وبلغة مزدوجة، لا سيما في الجزائر والسودان، حيث يقيمون في «بيوت الأشباح». ومع ذلك يفرّق هانتغتون بين إسلام سياسي (متطرف) وإسلام ديني (معتدل). أليس في تفريقه هذا تناقضٌ ما؟ إنه يبّشر بأن أهم الصراعات ستدور على امتداد خطوة الهوّة الثقافية، المتخيلة عنده بين الغرب والإسلام، والفاصلة، بنظره، بين الحضارات ـ التي يحصرها، من الأعلى إلى الأدنى، ربما ـ في الحضارة الغربية؛ الكونفوشية ـ اليابانية ـ الإسلامية ـ الهندوسية ـ الأورثوذكسية السلافية والأميركية اللاتينية.. وربما ـ يقول ـ الإفريقية. لكن، ما الذي يجعل الإدارة الأميركية، بعد 11/9/2001، تركز حربها (الخيرية) و(المقدسة) على العالم الإسلامي، من

(50) هانتغتون، صموئيل ب.: **الإسلام والغرب، آفاق الصدام**، تعريب مجدي شرشر، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1995.

أفغانستان إلى العراق، مروراً بفلسطين، والعربية السعودية، وضغطاً راهناً على لبنان وسورية وإيران..؟ أهو النفط وحده، أم هو الإسلام الثقافي غير المقابل للاختراق، ولو باحتلال؟ وهل هو فعلاً غير قابل للاختراق؟

يحدّد صموئيل ب. هانتغتون هوّته هذه عند مستوى الدين ـ وكأن الدين عندهم فوق الشبهات، وخارج التوظيف السياسي الإمبريالي ـ، فيركز على أن الاختلافات بين الأديان هي أكثر أصولية من تباينات الإيديولوجيات والنظم السياسية. والحال، لئن كان نظام **طالبان** أصولياً متطرفاً دينياً في أفغانستان، فهل كان كذلك نظام صدام حسين في العراق، الذي خاض عدة حروب تحت راية الغرب؟ هذه المسألة يسكتُ عنها الاستشراق العولمي، ويرى هانتينغتون أن وعي الاختلال الحضاري يقع الآن في عالم متصل/ متواصل، وأن التحديثَ الاقتصادي والتغير الاجتماعي، عالمياً، يُضعفان الدولة القومية كمصدر للهوية (هل هي كذلك) وينتزعان الناس من هوياتهم المحلية (إلى أين ينتزعانهم؟).

ما حدث في العالم العربي والإسلامي، بنظرنا، هو أن تركيز الغرب على إلغاء مشروع العلمنة، تمّ بجهده وبأسلحته، لإحياء أصلنة، وهو وضعها أيضاً في مواجهات الحَدْثَنة، وأن المستفيد الأخير من إدخال الديمقراطية في العالم العربي والإسلامي، كانت الحركات الإسلاموية التي استخدمها الغرب في حربه الباردة، وصار يرغب في التخلص منها كجزء من إرث الاستعمار الجديد، لكن تحت يافطة جديدة: يافطة الزَّعم بأن الاختلافات في الثقافات والديانات تخلقُ خلافات حول السياسة وقضاياها. لكن، أين هي الديمقراطية الغربية، إذاً؟

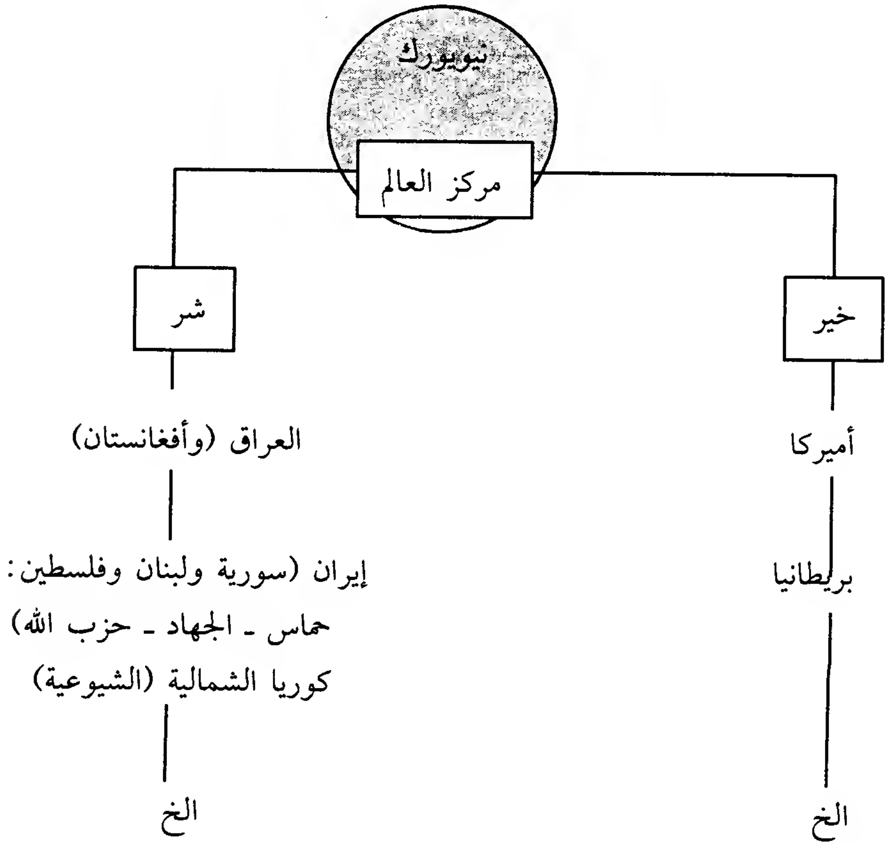
على صراع الحضارات، يرد **جيلبر الأشقر**، مثلاً بما يسميه (صراع الهمجيّات)[51].

---

(51) الأشقر، جيلبر: **صدام الهمجيات**، تعريب كميل داغر، بيروت، دار الطليعة، 2002

10 ـ طوباويات الخير والشر:

ـ في هذا المستوى تتواجه ضآلة الفكر السياسي مع ضحالة الفكر الديني، إذا جرى تجريد الفكرين عن متعلقاتهما العلمية، لا سيما الاجتماعية أو الإنسانية. حتى ليمكن القول، حين نقارن شخصيتي ج.و. بوش وأسامة بن لادن كنمطين لفكرين دينيين سياسيين متباعدين جغرافياً أو حضارياً، إننا أمام فكر سياسي ـ ديني، اختزالي للذات والآخر. فجورج و.بوش الأسقفي، الميثودي (المسيحي المتجدّد)، يقابله بن لادن العربي (من السعودية)، الإسلامويّ (المسلم المتشدّد)، بعد أحداث 11/ 9/ 2001. كلاهما يقسمان العالم إلى محور خير ـ شر، ويختلفان في نسبة الخير إلى الذات، والشر إلى الآخر: رؤية بوش:



أما رؤى بن لادن ـ صدام حسين ـ ياسر عرفات ـ خامنئي.. فهي عكس رؤية بوش، بمعنى تبديل المحور: أميركا ـ بريطانيا ـ إسرائيل: شر. بقية العالم: خير. وما حدث بعد 9/11 فهو غزو (محور الخير) لمحور (الشر): حشر بن لادن في كهوف أفغانستان، حشر صدام حسين في كهوف العراق ثم اعتقاله، وأخيراً حشر ياسر عرفات في كهف رام الله حتى وفاته. أهل الكهف الجُدد هم (أصل الشر)/ بنظر خصومهم الذين ينظرون إليهم نظرة سياسية كوسموبوليتية ونخبوية، قوامُها قوة تعاطف الغرب وأتباعه مع أميركا وبريطانيا وإسرائيل. إنها حرب ساخنة وباردة معاً، منطلقها أنانية أو مركزية عرقية (إثنية)، وخطابها ادّعاء مَثَل ثقافي أعلى (إنسانية بلا حدود، مثلاً)، مع تجاهل فعلي لما يحدث في قارة إفريقيا

السوداء من احتضار بشري مُريع، وفي فلسطين والعراق حالياً، وقبلهما لبنان والجزائر، الخ.

هذه المركزية الإثنية تخوض حروباً غيرَ مقدسة، كما وصفها جون كولي (أفغانستان، أميركا، الإرهاب الدولي، لندن، بلوتر، ط2، 2000). وتستعمل لهذه الغاية السياسية وسيلة العنف الشامل، كما فعلت أميركا في أفغانستان حيث أنشأت مصانع طوابير إرهابية، من دون أن تتوّقع انقلابَ السحر الأميركي على ساحره:

«لقد أُعطيت أميركا مدخلاً إلى حرب صليبية يخوضُها مرتزقةٌ مسلمون، انقلبوا في ما بعد على مموّليهم ومُستخدميهم. وسوف يستمر العالمُ في اختبار هذه الصدمة الارتدادية لحرب أفغانستان (1979 ـ 1989) إلى ما بعد بدايات القرن الحادي والعشرين بكثير»[52].

ويضيف ج. الأشقر في السياق نفسه: أن المرتزقة الإسلامويين يشنون «حروب العصيان» الدينية بامتياز، الحروب العرقية ثم القومية. ويستشهد بكارل ماركس:

«في التاريخ الإنساني هناك أمرٌ يشبه العقاب؛ لكن من قواعد العقاب التاريخي ألاّ يصنع المُضطَهدون أداته، بل يصنعها المضطهِد ذاته»[53].

ويخلص إلى أن ضحايا 11 سبتمبر هم في آنٍ ضحايا منفذّي الإرهاب وضحايا صانعيه (الإدارة الأميركية)، وأن الحكومة الأميركية تحاربُ شراً هي صانعتُه، وأن ج. و. بوش يؤدي في مهزلته الشريرة دور طرطوف (Tartuffe) المنتقم. وفوق ذلك يرى الأشقر أن العربية السعودية هي الولاية 51 (تكساس الإسلامية) التي اعتمدت آلية سياسية مزدوجة:

---

(52) مذكور عند ج. الأشقر: **صدام الهمجيات**، م.س، ص 36؛ نقلاً عن: كولي، جون: **الحروب غير المقدسة...**، م.س، صص 420 ـ 241.

(53) *Marx-Engels Britain* Moscou, Foreign Langages Publ. House, 1953, p. 450.

آلية إلغاء الجمهور بتحجيره وإعلان موته السياسي؛

وآلية استخدام جمهور منخوب، بتعصيبه وتحزيبه (إنتاج الجمهور الوحش في خدمة الدولة الوحش leviathan، أو التنين، كما وصفها **هوبس**). ففي العالم الثالث حاربت أميركا تحت رايتين دينيتين - راية دينها البروتستانتي - اليهودي، وراية «إسلام آخر» متزمت جداً -، وحَمَتْ دُولاً هي الأكثر استبداداً في عالمنا المعاصر، والأكثر قمعاً للسياسة والثقافة.. وللجمهور عموماً. ولا شك أن عولمة الاستبداد، في المثال الأفغاني ومتعلقاته، هي نتاج تواطؤ بين واشنطن والرياض (طالبان - القاعدة)، وتعبير مباشر عن رأسمالية مافياوية، أي سياسياً، عن توتاليتارية فاشية (تخرج من كُمّ ديمقراطية مافياوية) و(تصب في فاشية إسلامية، جاءت من تكساس، لا من الإسلام الحنيف):

«فالولايات المتحدة التي ظلّت لزمن طويل تُدير شؤون المملكة [السعودية] الاقتصادية والإمنية إدارةً مباشرةً، غذّت فيها أقصى جمود اجتماعي لإزالة خطر الاضطرابات الاجتماعية. وهكذا حرصت على أن لا تنمو فيها طبقة عاملة محلية..»[54].

- فهل بدأت نهاية الوهم الأميركي الآن، مع بداية تصارع الوحش الكبير مع وحوشه الصغيرة؟ إن البيت الأبيض تحوّل إلى مركز ديني - سياسي عالمي للإشراف على «**إفتاء الإرهاب**»، وإصدار فتاوى «**حروب عادلة**» في بلاد الإسلام؛ وهذا ما يكشف عن صدام «همجيات»، بقدر ما يكون لكل حضارة «همجياتها»؛ ويكون ثمة جمهورٌ قابل للتوهم بأنه «دون البشر» الآخرين. مما يؤشر على العودة إلى «السلم العرقي»، حيث يوضع البشر في مرتبتين قطبيتين: القطب الأعلى (الغرب)، والقطب الأسفل (مسلمو أسفل السلم). والحال، هل يفعل معظم الحكام العرب، مع

---

(54) الأشقر: **صدام الهمجيات**. م.س.، ص 58.

جماهيرهم، شيئاً آخر سوى ما يفعله الغربُ مع الآخرين؟

إلى ذلك، أخذ الغرب يستثمر السلطة البيولوجية، أي سلطة الموت (التي تُحيل إلى الشيطان والشر): إبادة الجنس البشري بالسيدا، يعني ترك الناس يموتون بأمراضهم. وهذا إثم الغرب الجديد، الذي ينضاف إلى إثم أميركا، الماثل في القتل الجماعي بالسلاح التدميري الشامل. وليس للعنصرية الغربية الراهنة معنىً آخر، في مرحلة العولمة، سوى القطع بين الحياة والموت، حيث يحيا الحاكم، ويموت الجمهور؛ وحيث يُعاد إطلاق غريزة الموت (ثاناتوس) لاستئصال غريزة الحياة والحب (إروس). فمقابل دمار برجين في نيويورك، جرى سحق أفغانستان، العراق، فلسطين.. الخ، في سياسة عداء مطلق للحياة وللحب، على أساس إنتاج عدو مطلق (الإرهاب) بوهم سياسي مطلق (الخير). إن ما يحدث ضد العالم العربي والإسلامي هو إرهاب الإرهاب، إرهاب تقني، رؤيوي (مَهْدوي أو مسيحاني).. فماذا بعد؟ أية سياسة وأي دين لأي جمهور؟[55].

ب) فلسطين (إسرائيل): شارون/ عرفات:

ـ لنأخذ مثلاً ملموساً أكثر: فلسطين (إسرائيل). فقضية الجمهور/ الشعب الفلسطيني/ حدثت سياسياً وسط أنظمة سياسية عربية، توصف بأنها أنظمة يويو (Yo-Yo)، مشدودة من رأسها لتدور فوق رؤوس جماهيرها، وفقاً لحركة محرّكيها الخارجيين. والدول (القومية) التي شاركت مع الصهاينة في إنتاج المأساة الفلسطينية هي في واقعها السوسيولوجي تهويم إيديولوجي لشركات/ دول تستعمر العالم مباشرة، منذ 1492، مدفوعةً بحب أعمى للذات الإثنية، ومغلفةً بثقافة عمياء، بقدر ما تخفي السياسي في كمّ الديني أو عُبّ العسكري الرأسمالي.

---

(55) انظر: صموئيل هانتغتون: **النظام السياسي لمجتمعات متغيرة**. تعريب سمية فلّو عبّود، بيروت، دار الساقي، بيروت، 1993.

ـ إناسياً، نلاحظ أن المجتمع الإسرائيلي هو مجتمع مهاجرين (هجرات ـ حملات ـ حروب) من السابرا المولودين في فلسطين إلى اليهود الروس؛ وأن يهود (إسرائيل)، المؤمنين والدهريين والعلمانيين، مرجعهم الأم على حدٍّ سواء، وهدفهم السياسي مركزي عنصري مشترك: إجلاء العرب بالقوة عن أرض فلسطين، العرب الذين يرجعون في نسبهم إلى الأب، ومنهم مسلمون ونصارى ويهود. أما ما يسمى عند الإسرائيلي بجيش الدفاع فهو في أصله اتحاد حارات أو منابذ، مكوَّن من عصابات مسلحة، ذات هوية يهودية ثقافية منغلقة، يستحيل عليها التحول إلى هوية منفتحة، محاورة لآخر تعرفه ولا تعترف به، إلا كما تتخيله هي؛ وتالياً ليس لدولة، حدودُها جيشُها وإيديولوجيتُها وجنونُ عظمتها العنصرية، أن تطبِّع علاقاتها السياسية مع المعتدى عليهم من عرب فلسطين الذين لم يبقَ لهم سوى 22 بالمئة من أرضهم كمواطنين أصليين.

أما سوسيولوجياً، فنلاحظ أن اليهود العرب قد هاجروا إلى فلسطين من معظم بلدان العالم العربي (لبنان ـ سورية ـ العراق ـ اليمن ـ مصر ـ المغرب ـ تونس ـ الجزائر، الخ)، وأن اليهود غير العرب جاء معظمهم من أوروبا وتركيا وإيران والحبشة، الخ. فيما هُجِّر الفلسطينيون العرب إلى شتات عربي ـ عالمي يزداد تعدداً. وما حدث هو أن يهود إسرائيل، المرضى بالقوة، استنسخوا الأنموذج النّازي في علاقاتهم مع الآخر العربي، وارتكبوا مجازر وخاضوا حروباً، من أبرز أعلامها: مناحيم بيغن، موشي دايان، إسحق رابين، شيمون بيريز، إسحق شامير، آرييل شارون، الخ. «وهكذا فإن تحول اليهودي إلى إسرائيلي (Israélien)، سواءً حمل الهوية الإسرائيلية أم لم يحملها، جعله يُطلق العنانَ لعدوانيته المكبوتة، وأصبح أقلّ ميلاً لاعتماد السلوك الاحتيالي(56)، إذ استعاض عنه بالسلوك العدواني،

(56) المحتال: نمط خاص من الكذابين، مخادع يعمل للحصول على شيء مادي أو فائدة ملموسة.

سواء على الصعيد الفردي أم الجماعي»[57].

ـ وها نحن أمام أنموذجين للمعتدي وللمعتدى عليه: شارون وعرفات. فإذا كان الأنموذج السياسي لعرفات قد أنتجه مجتمع مقاوم للاحتلال، فإن الأنموذج الشاروني السياسي قد أنتجه نظام عسكري، شبيه جداً بنظام الغزو الكولونيالي الأوروبي لأميركا، وأكثر شبهاً بنظام غزو الولايات المتحدة الأميركية لأميركا الوسطى والجنوبية ولبقية العالم حالياً.

ما حدث في فلسطين هو استئصال مجتمع عربي لفرض مجتمع يهودي بالقوة، عنوانه اليشوف (الاستيطان اليهودي الشرقي ـ سفارديم ـ والغربي ـ اشكنازيم). قبل 1882، كان في فلسطين 24 ألف يهودي موزعين على القدس والخليل وطبريا وصفد. وما بين 1882 و1948، خصوصاً تحت الانتداب البريطاني على فلسطين، قامت تجمعات استيطانية، مدعومة من حكومة الطائفة اليهودية ومن الوكالة اليهودية اللتين عملتا مع الانتداب البريطاني. سنة 1948، قام «الجيش» برسم الحدود لدولة إسرائيل؛ وبلا حدود، أخذ السياسيون الإسرائيليون يفاوضون من موقع القوة على الحدود، كما سيقول شيمون بيريز في «**مستقبل إسرائيل**»، الصادر بالعربية (عمان، 1998). ومما يلاحظ أن النظام السياسي الإسرائيلي القائم حتى الآن، أنتج رؤساء للدولة وللحكومة من اليهود المهاجرين أو من أبنائهم المولودين في فلسطين؛ لكنه لم يُنتج رئيساً واحداً للحكومة الإسرائيلية من اليهود العرب، الفلسطينيين أو المهاجرين من العالم العربي إلى فلسطين. مما يدلّ على هيمنة خارجية حتى على اليهود العرب:

1 ـ رؤساء دولة إسرائيل:

1 ـ حاييم وايزمن (1874 ـ 1925): روسي بريطاني؛

---

(57) النابلسي، محمد: **النفس المغلولة، سيكولوجية السياسة الإسرائيلية**، طرابلس (لبنان)، مركز الدراسات النفسية، 2001؛ ص 33 و67.

2 ـ إسحق بن تزفي (1884 ـ 1963): روسي المولد، درس في أسطنبول وفلسطين (1907)؛

3 ـ زالمان شازار (1889 ـ): روسي، هاجر إلى فلسطين (1924)؛

4 ـ إفرايم كاتسير (1916 ـ): بولوني (خريج الجامعة العبرية في القدس)؛

5 ـ إسحق نافون (1921 ـ القدس): إسباني الأصل؛

6 ـ حاييم هرتزوغ (1918 ـ إيرلندا الشمالية): فلسطين (1935)؛

7 ـ موسى سكاف: إيران. .

2) رؤساء حكومات إسرائيل:

1 ـ ديفيد بن غوريون (بولونيا ـ 1886)

2 ـ موشي شاريت (روسيا ـ 1894)

3 ـ ليفي إشكول (أوكرانيا ـ 1895)

4 ـ غولدا مائير (روسيا ـ 1898)

5 ـ إسحق رابين (من أصل روسي): القدس، 1922.

6 ـ مناحيم بيغن (بولونيا ـ 1913)

7 ـ إسحق شامير (بولونيا ـ 1915)

8 ـ شيمون بيريز (بولونيا ـ 1923)

9 ـ بنيامين نتنياهو (تل أبيب ـ 1949)

10 ـ إيهودا باراك (ناتانيا ـ 1942)

11 ـ آرييل شارون (روسيا ـ 1928)[58].

ج ـ تطرّف علماني أم تطرف ديني ـ سياسي؟

مقابل هذا الواقع على أرض فلسطين، لم ينشأ خطاب سياسي

---

(58) تيم، سعيد: **النظام السياسي الإسرائيلي**، بيروت، دار الجيل 1989. (الكاتب محامٍ مولود في القدس سنة 1945).

إسلامي مقاوم إلاّ مؤخراً. لماذا هذا التأخر؟ لأن السياسيين ورجال الدين السياسيين في العالم العربي كانوا «يخوضون» معارك وهميّة على ضفاف أخرى، غير ضفاف مقاومة الصهيونية كتعبير رأسمالي توتاليتاري وإمبريالي لغربٍ متطرف في مركزيته العنصرية، وفي إعلائه لذاته وتبخيسه للآخرين، من عرب وغير عرب، من مسلمين وغير مسلمين؛ معادٍ للاشتراكية، على أرضه، وفي كل المعمورة. من هذه المعارك الوهمية التي لما تنتهِ، محاربة السياسات الجديدة في العالم العربي باسم «الإسلام». ومن أحدث نماذج هذه المعارك الوهمية (بقدر ما تربط السياسة بالوهم الديني)، ما ذهب إليه **يوسف القرضاوي**، المحامي الجديد للإسلاموية في مصر، على خطى **محمد غزالة**، الذي اخترع من خياله الأنموذج «العلماني» الذي يناسبه لتوهيم جمهوره ـ بينما اعتبر الدكتور فؤاد زكريا، مثلاً من محاميّ العلمانية والعلمانيين، باسم الفلسفة. ركز القرضاوي[59] على ما أسماه «العلمانيات الشيوعية» القاهرة للشعوب، الساحقة للفطرة، المعادية للدين، (كذ)، من دون أن يطّلع على الشيوعية في مصادرها الماركسية، ولا في تجربتها العربية، فصار لا يستحقُ ردّاً على عدوانيته لمعرفة الآخر. فهل عرف الذات؟ يدّعي القرضاوي أن فساد الأمراء هو من فساد العلماء (الذين يحصرهم في علماء دين)، وأن فساد علماء الدين هو من فساد قلوبهم ـ لا من إفساد جمهورهم، ونقص علومه وتضليل عقوله، ولا من تخلف المجتمعات المنهوية أو المحتلة، الخ. لذا، حدد معركته الوهمية مع العلمانية الليبرالية، المحايدة دينياً، معتبراً أن الدين هو مركز العالم، لا الإنسان؛ ومع العلمانيين الماركسيين «المعادين للدين» ـ كما هي لأزمة الرأسمالية، المعادية للاشتراكية الماركسية، أينما وُجدت! فيما هو يعيش في مجتمع لا تعنيه أية معركة سياسية مع العسكريين. ونرى أن الخلاف

---

(59) القرضاوي، يوسف: **التطرف العلماني في مواجهة الإسلام** (تركيا، تونس)؛ القاهرة، دار الشروق، 2001.

بين الإسلامويين والعلمانيين هو على الجمهور، وأن السلطان على الجمهور يتناوشه علماء دين سياسيون من جهة، وسياسيون يعاونهم علماءُ دين آخرون، من جهة ثانية. أما سلطان العسكريين والتكنولوجيين والرأسماليين (المؤسسة)، فلا يعنيه من قريب ولا من بعيد. فهو يخوض معركة «الخوف من انقراض سلطة الدين الإسلامي»، وكأن سلطة الإسلام الذي يتخيله، قائمة حالياً، في أي مكانٍ من العالم العربي. وعليه، تتجدّد المساءلة السياسية النقدية: هل الإسلام دين فقط؟ أم هو دين سلطة؟ أم هو سلطة غيبية، غائبة؟

في المقابل: لمن السلطة في الجمهور؟ أهي للجمهور نفسه على نفسه؟ أم هي لرجال دينه؟ أم لعسكره وساسته؟ أم للآخر الغازي؟ هذه الأسئلة يخفيها يوسف القرضاوي، ليعلن «الإسلام شريعة كاملة للحياة»، من دون أن يحدد أية حياة، أي عصر، وبأي نظام وقوة؟ ويرى أن المشكلة ليست (في الله)، بل (في مَنْ يمثله إسلامياً). وعنده أن المسلمَ يفترض أنه وحدَه «ظلُّ الله»، وأنه يحكم الجمهورَ باسمه. لكن، هذا الجمهور ما قيمته سياسياً؟ لا جواب عمّا يدور في مصر، تحت عيني القرضاوي، وفي العالم العربي. فالقرضاوي ينظّر للوهم؛ ومن وهمه المصادرة على ظنّ رجل الدين السياسي بأنه هو «الخليفة، العالم الوارث..»؛ من دون الخوض في واقعين متناقضين: أولهما هل يظنّ الجمهورُ نفسه أن رجل الدين هو قائده السياسي؟ وهل يوافقه السياسيون والعسكريون، في مصر مثلاً، على ما يظنّ؟ لو تناول القرضاوي تجربة الإخوان المسلمين، ثم تجارب الجماعات الإسلامية في مصر وحدَها، لكانت له أجوبة مختلفة. وما دام لم يطرح المسألة المركزية: هل الدولة الدينية ممكنة في العالم العربي بإزاء الدولة المدنية، اللادينية في تكوينها وأدائها المعاصرين؟ فإنه لن يحظى بأجوبة تاريخية، بل بابتسارات (Préjugés) ورواسم ظنيّة، يسهل ترويجُها وسط جمهورٍ لا ثقافي، وبالمقدار نفسه، لا سياسي، ولا ديني ـ كما سنرى في الفصل التالي، مع (**دين الحرافيش**).

يبسّط القرضاوي برموز وتوريات إشكالية قيادة البشر للبشر، فينطلق من «عبادة العباد» إلى «عبادة الله وحده». لكنه لا يلاحظ أن العبادة والقيادة هما شيئان مختلفان تماماً، في أصلهما الاجتماعي: فالعبادة تُحيل إلى سلوك توّحدي، والقيادةُ تُحيل إلى تدبير سياسي. وبقدر ما يصرف النظر، لأسباب إيديولوجية، عن عصور الدول الوطنية/القومية، وعصر العلوم والتكنولوجيات الراهن، التي تؤيد أو تدحض إيديولوجيات سياسية معنية، يسهلُ عليه أن يُصادر على قيام «عولمة إنسانية إسلامية»، ويشيح بنظره عما يحدث لمثل هذا المشروع/الوهم، في أفغانستان وفلسطين.. والعراق.. بعد 11/9/2001، وقبله. إنه محكوم بثنائية اعتقادية لا يحيد عنها، على الرغم من تغيّر معطيات الواقع العالمي:

«لا تعايش بين الإسلام الحقيقي والعلمانية الحقيقية، فهما كالضرّتين، إذا أرضيتَ إحداهما أسخطتَ الأخرى، أو ككفتي الميزان لا ترجح إحداهما إلا بمقدار ما تخفّ الأخرى»[60].

إن مشكلة القرضاوي التنظيرية، مثل كل نظرائه الشكليين، تكمن في تصويره الفقهي للإسلام، من دون النظر السوسيولوجي في واقع المسلمين. وهكذا يجدد مصادراته الاعتقادية، على جمهور مُصادر، بدوره: الإسلام رسالة شاملة، عقيدة وشريعة (عند الشيخ شلتوت)، عقيدة ومنهاج حياة، دين ودولة (عند حسن البنّا وسلالته السياسية). فماذا عن التدبير السياسي للجمهور؟ لا كلام. إنما كلام آخر للقرضاوي عما يسمى إسقاط التدبير الديني، تمهيداً لإسقاط التدبير السياسي:

«ومقتضى الإيمان أن يرضى الإنسان بحكم الله تعالى ورسوله، ولا يردهما لسببٍ من الأسباب، فليس لمخلوقٍ أن يستدرك على الخالق»[61].

---

(60) القرضاوي، يوسف: **التطرف العلماني..**، م.س، ص 54.

(61) القرضاوي: **التطرف العلماني..** م.س، ص 37.

وبعد، يصادر على ما يسميه «التشريع الديني»، من دون تحديد مكانته وضآلته في القرآن، ويُسارع إلى مقارنته بتطورات التشريع الإنساني العالمي، فيقع مباشرةً في فخ «إشكالية التدبير المنصوص عليه»، مقابل التدبير التاريخي، اللامتقيّد واللامنصوص عليه. فكيف له أن يكتشف أنه ينظر لمجتمع مختوم، مغلق بنص ـ كما يظن ـ، ويقارنه ـ هكذا ـ بمجتمع منفتح، مطلق بعلم؟ وأنّى له أن يتساءل عن إمكان التعايش والتفاعل بين هذين النمطين من المجتمعات؟

إنه يركز نقدَه ـ من وراء ظهر التجربة المصرية ـ على نقد علمانية أتاتورك «المزعومة»: فهي عنده عسكرية، لا ليبرالية ولا عقلانية ولا تنويرية، أخرّت تركيا وجعلتها تابعة سياسياً، معادية للعرب وللمسلمين عموماً ومعترفة بإسرائيل. وعنده أن الإنسان وُضِع ـ خطأً ـ بمواجهة (الله)، فيما هو يواجه (الدنيا). لكن مَنْ وضعه؟ ما دور رجال الدين السياسيين في هذه الموضعة؟ إنها واضحة بنظرنا: إذا كان الفكر الديني يُصادِر على أن «الخلق لله . . والأمر لله . .»[62]، فماذا بقي للإنسان المُصادَر على هذا النحو؟ إن أكبر خطأ ارتكبه هذا النمط من التنظير الفقهي هو إسقاط التدبير عن الإنسان المسلم. فإلى متى هذا الإسقاط النظري على جمهور مُتخَيل؟ إن وراء هذا الإسقاط، إلغاءً للإنسان نفسه كذات، كفاعل تاريخي، وتحويله إلى موضوع قابل لما يُسقَط عليه. وعندنا أن مقولات علم، خلق، أمر الله، لا تُعفي الإنسان نفسه من واجب العلم، الصُّنع والتصنيع، وتحمل مسؤوليات أمره (واقعه) وتدبيره (سياسته). فلسفياً، لا معنى لتعطيل عقل الجمهور الديني ـ السياسي سوى إسقاط التدبير (المسؤولية

(62) الله في الفكر الديني خالق الكون (وكل شيء)، حتى ما يخلقه الإنسان. وعندنا أن الخلق الإلهي لا ينفي الخلق الإنساني، التاريخي والحضاري. فالحضارة هي معطى إنساني لا معطى إلهي. والمسلمون يعيشون في الدنيا، لا كما هي، بل بوهم جنّة أخرى.

الشخصية)؛ فالشاهد الإلهي (الأنا الرباني الأعلى)، لا يُلغي شأنَ الإنسان وشهادته بعلمه، كشاهد تاريخي.

وأما الخطأ الأساسي للفكر الديني فهو إشغال الإنسان باللاموجود ـ قبل ولادته وبعد وفاته ـ عما هو موجود، وعن وجوده بالذات، مما جعله شاهداً للمجهول، للغيب، وغائباً عن وعي الموجود. لذلك، جرى وضع «الشريعة» هذه في صف المعادين للعلم الوجودي، لعلمائه الذين استقلوا بعلمهم الموضوعي عن الأوهام الإيديولوجية في البلاد الإسلامية وغيرها. فالعلمانية بنظرنا هي نتاج استقلال العلم عن الإيديولوجيا ـ ومنها الدين ـ؛ فهي تاريخياً نتاج علم الدنيا، وإعمال العقل الوضعي في تدبير الدنيا وتصنيعها وإعمارها. قبل أوروبا وأميركا، أسهم الإغريقُ والعربُ المسلمون وغير المسلمين، في هذه العلمانية، وأورثوا مدنيات وابتنوا حضارات. فلماذا تُحارَب، الآن، في البلاد الإسلامية، كما يفعل القرضاوي وسواه من المُتَفَيْهِقين (Philodoxes)؟

«وأودّ أن أوكد هنا أن هذه القضية ـ قضية التنافي أو الصراع بين العقل والوحي أو بين العلم والدين ـ قضية غربية، عرفها تراثُ الغرب وتاريخه، واستمر الصراع بينهما طويلاً، حتى انتصر العقلُ على النص، والعلم على الدين. ولكن هذه القضية لا وجود لها عندنا. فلم يعرف تاريخنا هذا النزاع الحاد والصراع المرير، بل عرف التآخي والارتباط بينهما. وكما قلتُ وأقول دائماً: إن الدين عندنا علم، والعلم عندنا دين»[63].

من الواضح أن مثل هذا التضليل العقلي، القرضاويّ، يعتمد التلقينَ:

---

(63) القرضاوي، يوسف: **التطرف**..، م.س، ص 49. لاكتشاف خطأ هذا الوهم، را: حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، بيروت، دار الفارابي، ط. جديدة، 2002.

فعلم الدين ـ إذا وجد ـ لا يُعفي من علم الدنيا، علم العالم، الموجود والمتطور بذاته، مستقلاً تماماً ونهائياً عن الإيديولوجيات التي تستخدمه في سياساتها. أما اعتباره العالم «ديناً» فهذا توهيم لا أكثر، ذهب إليه وضعيّون، أمثال **أوغيست كونت**، ومُتَفَيهقون «دينيون» من أمثال القرضاوي، وقامت عليه أصوليات علماوية/ ديناوية (را: غارودي: **الأصوليات المعاصرة**، تعريب خ.أ.خ.، بيروت، دار عام ألفين، 1996). فلا يمكن الاستمرار في العالم العربي والإسلامي بهذا التخليط المقصود بين عقل بشر (تلقى وحياً) بعبارات القوم المُوحى إليهم، وتحول (وعياً) في تاريخهم، وبين عقلٍ أنتجَ في مجتمعاته معرفة علمية، بكسبه واعتماله واختباراته. فالعلمانية تنتمي إلى العقل العلمي، ولا تهتم بغير هذه الوظيفة العلمية للعقل البشري، ولاتهيم في الميتافيزيقيا، كما يفعل القرضاوي وسلالته الثقافية. ففي عصرنا لا قوام لأية إيديولوجيا من دون تكنولوجيا، ولا بقاء لدولة سياسية من دون مجتمع، جمهور مبدع. وما فعله القرضاوي في تطرفه ضد العلم والعلمانية هو أنه أثار مسائل فاسدة، لا أكثر؛ وانقاد وراء وهم دولة طوباوية، مستحيلة (دولة دينية فوق التاريخ والناس) حتى لا يكلّف نفسه عناء إبداء رأيه في الدولة المصرية، أولاً، حيث يفترض بالمفكر أن ينطلق من نقد مجتمعه، قبل أن يكتسب حقه العلمي والعملي (السياسي) في نقد مجتمعات أخرى ـ من خلال درسها ـ لا من خلال أوهام جاهزة. وفوق ذلك، لو تجشم القرضاوي عناء النظر في ما يسمى دولة أو تجربة «دينية» في السعودية، ثم في إيران، وأفغانستان (طالبان)، لأعاد النظر في سوء فهمه للعالم وللعلمانية الحديثين، ولرأى ضرورة التفريق بين نظام ديمقراطي ونظام استبدادي، ونظام علماني صحيح وآخر مزيف. **فالدولة الدينية هي صورة منشودة، وظيفتها تشويه التوجه العلمي/ العلماني ـ الديمقراطي والمساواتي لدى الجمهور. وهذه الوظيفة قام بها وما زال يؤديها على أسوأ وجه حاكمون مستبدون، معززون بجهاز سياسي ـ ديني هو جزء من نظام حكمهم.** إن فكر القرون الوسطى يحكم

الشرق العربي والإسلامي في مجتمعه وفي مخياله الثقافي، فيما الدولة الحديثة في أوروبا وأميركا وشرق آسيا هي غير دولة القرون الوسطى ومجتمعها. السؤال: أين نحن منها الآن؟ وإلى متى سنظل نقارن «ما نحلم به»، بما ندّعي أنه كان عندنا أو عند غيرنا، وكأن الحاضر غير واقع، وغير جدير بالدرس والموقف؟

يدّعي القرضاوي، كآخرين من سلالته الثقافية، أن «الإسلام أكثر من دين، وأن المسلم متفوق بعقيدته» فهل هما كذلك حالياً، بالمعنى السوسيولوجي السياسي؟ وأين؟. ها هو الحاكم «المسلم» مقيّد نظرياً بنماذج سياسية استبدادية، امتلاكية، مَلَكية (حتى في قفازات جمهورية)، توارثية، ومعادية للجمهور. فلماذا لا يُرى الجمهور المُستغل، المقهور؟ **لأن ادّعاء الحاكمية لغير الجمهور ـ من أبي حامد الغزالي، إلى المودودي وسيد قطب، والخميني، الخ ـ ألغى التعاقد السياسي بين الجمهور لإنتاج حاكمهم، حكومتهم بأنفسهم، وجعل أمرَهم ليس بينهم، وصار تدبيرهم مُسْقطاً، محرّماً عليهم، إلاّ في «الحدود» الضيقة التي يتركها الحاكم الفعلي، من خلال حكومات استبدادية، توصف خطأً بأنها إلهية أو إسلامية (ثيوقراطية)**. فهي استبدادية، بكل المقاييس العلمية السياسية، وما إسقاط الإسلامي عليها سوى وسيلة لتضليل الجمهور عن المسار الديمقراطي والمساواتي للمجتمع، ثم للدولة. ومع ذلك يتواضع يوسف القرضاوي على «.. أن جوهر الديمقراطية الحقيقية يتفق مع تعاليم الإسلام الذي يرفض حكمَ الجبابرة والمتسلطين على رقاب البشر، والمتألهين في الأرض..»[(64)]. فهل يرفض ذلك فعلاً؟ وهل لديه نظرية «ديمقراطية» في الحكم وهو ثيوقراطي؟ إن مبدأ الفلسفة العلمية ـ العلمانية هو العلم بأمور الدنيا، ومبدأ الفكر الديني هو خيال ما فوق الدنيا، مع إشارات «أخلاقية» ضئيلة إلى سلوك البشر. وإن ماحدث عند المسلمين، مثلاً، هو الفصل

---

(64) القرضاوي: **التطرف العلماني**. م.س، ص 81.

بين الديني والعلمي ـ التكنولوجي؛ وهذا حدث معروف وقائم، فهل يحق للقرضاوي عدم الاعتراف به، لمواصلة توهمه الإيديولوجي؟ لو فعل، لرأى أن ما حدث في تركيا هو علمنة سياسية ـ عسكرية، لا علمية ولا حضارية، مما أبقى تركيا «الحديثة» دولة متخلفة تابعة، تعيش في عصر الحداثة العالمية، دون أن تكون هي دولة حديثة في مجتمعها. ولرأى أيضاً أن ما حدث في تونس هو شكل من الاستبداد المدني (الحزب الواحد، الفكرة الواحدة، الزعيم الواحد ـ إذ حكم تونس منذ استقلالها شخصان، بورقيبة وزين العابد بن علي). ولتساءل: هل هناك علاقة علمية ـ علمانية تحكم هذين النظامين؟ ربما نجد أجوبةً لدى باحثين مهتمين، علمياً، بالشؤون التركية.

يلفتنا **محمد نور الدين**[65] إلى أن تركيا هي فسيفساء اجتماعي، مذهبياً وعرقياً. فهي مكوّنة من أتراك وأكراد وعرب، ومن سنّة (أكثرية) وعلويين (ثلث السكان، حوالى 20 مليوناً) ومن نصارى ويهود، ومن أقليات عربية، لازية، بشناقية، (البوسنة) أرمنية، يونانية. وإن ما حدث في تركيا هو التتريك (تراثاً وثقافة ولغة) الذي أضيفت العلمنة إليه ـ إلى النظام الاجتماعي التركي، على قاعدة (إسلامية)؛ فيما اعتبر الدين (المذهب الشيعي) أساس النظام الاجتماعي الإيراني، واعتبرت **العروبة** (وهي علمنة سياسية) أساس النظام الاجتماعيين في سورية والعراق وسواهما.

ما بين 1945 و1960، عرفت الجمهورية التركية نظام الديمقراطية الشكلية، المصحوب بالانقلاب العسكري ـ إذ إن دستور 1961 أقرّ مشروعية تدخل العسكريين «لحماية الجمهورية والكمالية». أما النظام القيمي المعتمد في هذه الجمهورية فقوامه قيمتا القوة والمصلحة، بالاستناد إلى معرفة عصرية محدودة بحدود نهضة المجتمع التركي نفسه، حيث

(65) نور الدين، محمد: **تركيا الجمهورية الحائرة**، بيروت، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، 1998.

جرى التقرب من أوروبا، بالابتعاد عن بعض العادات الإسلامية قدر المستطاع (رفض الأزياء الدينية، لا سيما الحجاب، والإزياء المحلية كالطربوش، المستعاض عنه بالقبعة، واستبدال الحرف العربي بالحرف اللاتيني في كتابة اللغة التركية). وجرى إعتماد علمانية فجّة، قانونية، هي عماد قانون الدولة المدنية، الذي لم ينتجه المجتمع المدني التركي مباشرة، مما يعني سوسيولوجياً انقطاع الجمهورية التركية عن المؤسسات الدينية، لا عن الإسلام، ويعني إقامة ديكتاتورية الحزب على الجمهور (حزب الشعب الجمهوري) وإخفاء ديكتاتورية المؤسسة العسكرية ـ التي تقوم بتوجيه «الديمقراطية» وقمع الجمهور. إن تركيا التي حكمت الشرق، باسم السلطنة، ثم باسم الخلافة العثمانية، صارت بعد سقوط إمبراطوريتها، تنشد فردوسها المفقود في أوروبا ذات النمط الإنتاجي الصناعي العالمي (مع أميركا طبعاً)، فانضمت إلى الحلف الأطلسي منذ 1952، مضحيةً بجسمها الآسيوي في سبيل قناعها الأوروبي، وما برحت تطمح للاندماج في الاتحاد الأوروبي وهي ذات أكثرية إسلامية، ربما لا تريدها المركزية الاثنية الأوروبية، المسيحية، خصوصاً في ظروف اعتبار «الإسلام» إرهابياً، وانضمام الدولة التركية إلى حملة صليبية لمكافحة «الإرهاب» الذي أنتجه الغرب نفسه. فقد جاء انقلاب 12/ 9/ 1980 ليجدّد سجنَ الديمقراطية في تركيا؛ وأكد دستور 1982 أن مجلس الأمن القومي هو الذي يرسم الخطوط الأساسية للسياسة التركية، ومنها التحالف الأمني الاستراتيجي مع إسرائيل، على حساب العالم العربي بالطبع. في هذا السياق تجدّد العمل العسكري الكردي في تركيا، حيث يشكل الأكراد 20 بالمئة من الشعب التركي (حوالى 12 مليوناً)، بقيادة حزب العمل الكردي (PKK)، حتى اعتقال زعيمه **عبد الله أوجلان**. واعتباراً من 14/ 4/ 1987، سعت تركيا إلى الانضمام بعضوية كاملة للاتحاد الأوروبي، فرُفض طلبها، وما زال معلقاً حتى الآن، على الرغم من تنفيذ اتفاقية الوحدة الجمركية بين تركيا والاتحاد الأوروبي (1996). يبقى أن أخطر أزمة اجتماعية ـ سياسية شهدتها

تركيا سنة 1997، هي أزمة التدريس الديني (إغلاق المرحلة المتوسطة من «معاهد إمام/ خطيب» باعتبارها حديقة خلفية لحزب الرفاه الإسلامي المعارض، والقاعدة الفكرية ـ التربوية التي تنتج له كوادر متعلمة ومتدينة في الوقت نفسه)[66]. وما بقي معترفاً به في تركيا من التدريس الإسلامي: حفظ وشرح القرآن في دورات؛ دروس في الثقافة الإسلامية والمعرفة الأخلاقية في المدارس الرسمية؛ دروس خاصة في «حلقات» الطرق الدينية؛ وكلية الإلهيات في بعض الجامعات.

في مقابل هذا الأنموذج التركي (العلماني) لإمبراطورية كانت مسلمة، ماذا تقدم إيران والسعودية وأفغانستان، من نماذج سياسية؟

لقد نظّر الشيخ **محمد جواد مغنية** في لبنان تنظيراً سياسياً معاكساً لولاية الفقيه قبل ولادتها. وحين ولدت مع الخميني فلسفة «الحكومة الإسلامية» انتقدها بشدة ورفضها. فهو يرى منذ سبعينات القرن العشرين[67] أن على الحاكم استفتاء المحكومين في جميع تصرفاته والتعاون معهم لتحقيق رغباتهم ومصالحهم ـ إلا إذا كان عالماً بكل ما يصلح للناس من أمور الدين والدنيا، عاملاً بعلمه. هذا بوجه عام، أما بوجه خاص فإن الحاكمَ الإماميّ (الشيعي) هو مبدأ أسمى، «ظل الله في أرضه»، مما يعني سوسيولوجياً توسيط (المقدس) بين الطبيعي (الاجتماعي) وما فوق الطبيعي (الغيبي). في هذه الحالة بالتحديد: نقد الحاكم الإمامي يعادل نقد الله: «عندها يكون الرّادّ عليه رادّاً على الله بالذات»[68]. ويخلص مغنية إلى أن تطبيق قول الإمامية، الآن في غاية الصعوبة إلى ابعد الحدود، إذ لم يبقَ

---

(66) نور الدين، محمد: م.ن، ص 148.

(67) مغنية، محمد جواد: **الشيعة والحاكمون**، بيروت، دار الجواد/ دار مكتبة الهلال، ط7، 1992.

(68) م.ن، ص 7.

إلاّ الحاكم برضا الناس واختيارهم. ويضيف أن فرضية الحاكم باسم الله والدين تعني أنه «معصوم»، وأنه نبي أو إمام.. وأخيراً فقيه (عالم دين، رجل دين). لكن نظرية الحاكم باسم الناس، تعني أن الحاكم غير معصوم، وأنه زعيم أو رئيس، خاضع للمساءلة والنقد حين ارتكاب الخطأ. ولذا ركّز مغنية ـ وهو يرى ما يرى في عصره ـ على نقد الحاكم الظالم المستبد الفاسد، كائناً ما كان مذهبُه، شيعياً أو وهّابياً.. واعتبر أن سياسة المبايعة كانت سياسة حرب على الجمهور، سياسة مسلّحة، تأخذ البيعة بالقوة. والديمقراطية، عنده، ليست كذلك. لهذا لم يرَ أنّ ما قام به الوهّابيون في السعودية، والخمينيّون في إيران كان أكثر من سياسة دينية مسلحة؛ ومثلما رفض النظام الملكي، رفض النظام الفقهي (الولاية)، واحتكم بعقله إلى الجمهور.

الجديد عند محمد جواد مغنية هو نظرته إلى الديني ـ السياسي من زاوية مختلفة. فهو لا يرى أن السياسي الديني، الوهابي أو الخمينيّ، مقدس بذاته، بل بجمهوره أي بقوته، وتالياً، هو سياسي عادي، وإنْ حمل ألقاباً شريفيّة (خادم الحرمين أو الإمام آية الله العظمى)، يتسلطن على الجمهور، فيقدّس نفسه من خلاله. غير أننا نلاحظ أن شخصية الإمام الخميني تُحيل إلى نمط نبوي أو إماميّ مثالي، لم يتخذ دوره السياسي إلاّ من موقع اجتماعي تاريخي معيّن؛ فالذي ينظم الجمهور المبهور بالخطاب الديني، يتسلطن عليه، إذا نجح في مشروعه السياسي، المشروط بصراع القوى وتوازناتها.

وما يهمنا إبرازه هنا هو أن العالِم الديني حين يتجمهر، أي يتنزّل سياسياً وسط الجمهور، إنما يتعلمن على قدر اهتمامه المتوازن بعلوم الدنيا وعلوم الدين؛ وأنّ السياسي ـ الديني حين يخفُّ جمهورُه، تتراجع جمهوريته، وتنحصر قوته السياسية «المقدسة» في مواقع محض دينيَّة (عبادية)، لا قيادية، من المسجد إلى الصومعة، أي من العبادة إلى

التصوّف أو العرفان. فقبل الثورة، كان الخميني، الديني، في مواجهة السياسي، الشاهنشاهي. وخلال الثورة، صارت جماهير (الخميني) والمعارضة السياسية (حزب توده، مجاهدي خلق، الخ.) في مواجهة مع النظام الشاهنشاهي ومؤسساته. لكنّ الأخطر، سوسيولوجياً، هو ما حدث بعد الثورة: إذ توحد السياسي والديني في شخصية (ولي الفقيه)، (نائب الإمام المنتظر) لدى الشيعة الأثني عشرية. إن هذه الرحلة الشيعية، من الانتظار إلى الشهادة، ترمز إليها سيرة الخميني (1902 ـ 1989)، وتحاول مسيرة الخامنئي أن تتابعها (1989 ـ 2004) لكن في ظروف سياسية اجتماعية، إقليمية ودولية مختلفة (الإصلاحية الإيرانية، مقابل المحافظين الخامنئيين؛ غزو أميركا لأفغانستان والعراق)، (تهديد واشنطن لإيران نفسها، مع سورية وأحزاب في لبنان وفلسطين). والحال، هل جمهورية إيران (إسلاموية)، سياسية ـ دينية، بسبب تدين حكامها وجمهورهم المُبرمج بقوة النظام؟ أم هي دولة دنيوية، عادية، تتوسل العلوم والتكنولوجيات (البرنامج النووي الإيراني) للحفاظ على موقعها في ميزان القوى الإقليمية والدولية؟ إن النظام الإيراني هو حالياً على خط الدفاع عن «ثورته»، بعدما جرّب الخط الهجومي لزرع «الثورة» خارج إيران (لبنان، فلسطين، السودان، الجزائر، العراق، الخليج، الخ)؛ ولا أحد يستطيع أن يتوقع إلى أين سيتراجع، أو سيتقدم. فمشكلة السلطة في طهران تُثار الآن من الداخل، على قاعدة الواقع الاجتماعي للجمهور، الذي طالما طال تجاهله، وتغطيته بالإيديولوجية الدينية[69]، مع أن الناس يأكلون خبزاً، لا شعارات.

صفوة القول إن منجزات «الخمينية» هي الآن على المحك؛ وإن محاولة جمال الدين الأفغاني ومعاصريه لا تجد ترجمتها في إنجاز الخميني ـ كما ظنّوا؛ وأن الحركات الإسلاموية، الخمينية، (حزب الله، حماس،

---

(69) مؤتمر الجهاد والنهضة، **في فكر الإمام الخميني**، في ضوء التحديات المعاصرة، بيروت، لجنة إحياء مئوية ولادة الإمام الخميني، 2000.

الجهاد، المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق، حزب الدعوة، جيش المهدي الخ.) هي الآن قيد التجربة والمحاسبة: فما حدث سياسياً هو توجيه السياسة بالمال، لكن بغطاءٍ إيديولوجي. والجمهور أخذ المال، وتحفّظ على السياسي، مع تظاهره الظرفي بالأقنعة الإيديولوجية، التي شكلت شروطاً ذاتية للتوظيف. فالقول إن التوحيدَ، والالتزام بالغيب، هما محركا الإنسان نحو الأفضل، تقبّله جمهور جزئي في إيران والعراق ولبنان وفلسطين.. ما دامَ معززاً بالمال. أما وقد صار وضع إيران الاقتصادي على المحك فإن الإيديولوجي السياسي الديني سينكشف أكثر فأكثر أمام جمهور، اختبر انكشاف الاتحاد السوفياتي الشيوعي.. وها هو يختبر انكشاف «الاتحاد السوفياتي» الوهابي، في الجزيرة العربية، و«الخمينيّ» في إيران. فعقل الدولة هو غير الدين. وعندنا، أن الإنسان العلمي الحرّ هو محرك تاريخ عصرنا، لا الإنسان الديني حتى ولو توسل الاستبداد المالي لفرض إيديولوجيته الوهابية أو الخمينية.

د) نقد الشراكة بين أميركا وإسلامها السياسي على حساب العروبة والعلمنة:

لقد أسهمت أميركا مع الغرب كله في تجربة أفغانستان، بمعاونة النظامين الوهابي والخميني، وتمكن الجميع من إثارة القبائل الأفغانية ضد ماركس، وفي الحقيقة ضد الدبابات السوفياتية. فماذا كانت المحصلة التاريخية الأولية لهذه الإثارة؟ هذا يستدعي استرجاعاً سريعاً لمشروع أفغانستان نفسه، منذ جمال الدي الأفغاني حتى القرضاوي والخامنئي، مروراً بالطالبان وبن لادن.

ـ السيد **جمال الدين** كان سياسياً، وإنْ ادّعى فقهاً: «.. قضى السيد جمال الدين السنوات الأخيرة الخمس من حياته، يعاني من الدسائس التي كانت تحيكها حوله بطانةُ السلطان: وحدث أنْ قُتل شاهُ فارس، ناصر الدين، بيد أحد تلاميذ جمال الدين الذين كانوا يزورونه في الأستانة؛ وقيل

إنه عندما علم بذلك الخبر، أظهر إعجابه بالقاتل، مما جعل السلطان عبد الحميد يخاف منه على حياته، فضيّق عليه في مقابلاته ومنع زيارته إلاّ بإذن؛ فغضب جمال الدين وعزم على الرحيل من الأستانة؛ ولكن السلطان عبد الحميد كان يخاف منه في الخارج أكثر مما يخافه في الداخل وهو تحت سمعه وبصره. فاسترضاه ورجاه في البقاء. وكثر أعداء جمال الدين في الأستانة وزادت وشايتُهم به وتقولاتُهم عليه. وكان **أبو الهدى الصيادي** أشدّ خصومه خطراً وأوسعهم شهرةً، وقد كان أعظم علماء الدين في البلاط نفوذاً، وأعلاهم كلمةً عند السلطان. وقد أتقن الحيل والدسائس والمؤامرات، وتمكن من الإفساد بين السيد جمال الدين والسلطان، فأخذ السيد يقضي وقته في تفنيد الدسائس التي تُحاك حوله»[70]. هذه الصورة لمشروع جمال الدين السياسي، يجري إخفاؤها، وتزيينها بأفكار إصلاحية ـ إسلاموية، لم توصل لغير سقوط «الخلافة» نفسها. أما مشكلة جمال الدين الشخصية فقد حُلّت بوفاته يوم 9/ 3/ 1897، إثر سرطان أصابه في ذقنه أولاً ثم جاوزها إلى سائر وجهه. وبين مرض السرطان ووهم السلطان، شاعت إشاعات تقول إن أبا الهدى الصيادي هذا قد حرّض عليه مَنْ دسّ له السم، وإن هناك إهمالاً مقصوداً في معالجته، بالاتفاق مع طبيب السلطان، للتخلص منه. وقد شُيّعت جنازته بمراسم بسيطة، لم يسرْ فيها إلاّ أفراد معدودون، ودُفن في نيشان كاش، كما يُدفن عامة الناس. ربما نبالغ كثيراً إذا قرأنا في حياة جمال الدين ملمحاً من ملامح أفغانستان نفسها؛ إذْ تاريخ الشعوب لا يقاس بسيرة أشخاصها، ولو كانوا خارقين. مع ذلك، هناك صلة وصل بين مرحلتي جمال الدين وأسامة بين لادن. فهذا الأخير شخص عادي، بسيط للغاية، متواضع القدرات الذاتية؛ لكنه مفرط في تقدير ذاته ـ على غرار سلفه الأفغاني أو الإيراني، ذو رغبة عارمة في

(70) بدر، فاروق حامد: **تاريخ أفغانستان**، القاهرة، مكتبة الآداب والجماهير، 1980، ص. 85 87.

توسل العبادة الممارسة القيادة، مثل نباتٍ صحراوي، صِفرُه مطلق، وأنموذجه جهيمان العتيبي. لكنه هو نفسه أنموذج لأمير وهابي مسلح، على غرار كل سياسي مسلح[71]. إنما خطابه مختلف تماماً عن خطاب جمال الدين الأفغاني. كيف؟

ينقد بن لادن على المؤسسة الدينية وفساد الحكم في بلاده (السعودية)، ويربط بين الحاكمينَ والكفار (الأميركيين وغيرهم) الذين يحتلون بلده، ثم أفغانستان والعراق. الردّ هو عند تنظيمه (القاعدة). في الداخل، رأى أن المؤسسة الدينية تخرِّج، عبر مدارسها، ممثلين دينيين للحكومة في أوساط الشعب العربي (السعودي)؛ فيما المطلوب برأيه أن يكون العالِمُ الديني، أو الشيخ، قائداً حراً، يفكر ويعمل وفق ما توحيه مصلحة الإسلام والمجتمع، لا مصالح السلطة، كما هو حاصل هناك (في السعودية)[72].

راهن بن لادن على وصول فصيل إخواني (الترابي وعمر البشير) إلى الحكم في السودان (1989)، واعتبر ذلك من رموز الأممية (الإسلامية)، فضلاً عن قواعد الحركات الأصولية الإسلاموية ـ ومنها منظمة القاعدة. لكن بن لادن صُدِم من جراء إفشال الجيش (والشعب أيضاً) للفصيل الإخواني (الجزائري)، فغادر السودان إلى أفغانستان (1992).

لا يختلف بن لادن عن سلالته الإسلاموية، التي ترى أمامها في العالم العربي والإسلامي أنظمةً ومؤسسات تنتج الفساد، توزعه، وتعاود إنتاجه؛ فهي ليست مجرد أنظمة أو مؤسسات فاسدة تحتمل الإصلاح (كما ظن سلفُه جمال الدين وجيله).

(71) شرف الدين، نبيل: **بن لادن، طالبان، الأفغان العرب والأممية الأصولية**، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2002.

(72) م.ن، ص 17.

تمتاز أصولية بن لادن بأنها **كاريزمية، محدثنة** (إنترنت ودولارات وأسلحة متطورة) ولو في أقصى بلاد التخلف الاجتماعي. وهو يظن بعدما زجّ نفسه في مختبرات العولمة الأميركية، أن العولمة السياسية الغربية يمكنها أن تُعولم الدين ـ كسياسة ـ، فهي تنفخه كما حدث للإسلامويين في حرب أفغانستان ضد النظام الشيوعي والجيش السوفياتي، لتوظفه حيثما يناسبها هي، لا حيث يناسب بن لادن، هذا الحالم **بعولمة الجهاد**، على غرار الخميني، ولو من زاوية مختلفة، باختلاف الفقهين السياسيين، الوهابي والشيعي الاثني عشري. لكنَّ بن لادن آثر الإسلام على العروبة، كمموصل إلى الدنيا والآخرة معاً (في اعتقاده)، مستفيداً ربما من تجربة (الأمراء الأحرار) الذين تعاونوا ـ بلا جدوى ـ مع عبد الناصر وتنظيمه (الضبّاط الأحرار). ومع ذلك كانت العروبة اشتقاقاً محلياً، لبنانياً بالتحديد، إذ كان اللبنانيون في نظر **ليوبولد سنغور** «الأكثر عروبةً والأكثر عالمية في الوقت نفسه»[73]. ولقد اشتقوها، في مرحلة الاستقلال عن السلطنة العثمانية، جامعين حولها أبناء اللسان العربي، فركزوا على اللغة، فيما ركزت الزنوجة (Négritude) على اللون، وركزت الإسلاموية على الدين. ويرى **عصام محفوظ** أن سلطان الإبداع الحر لا يحتاج إلى أية سلطة أخرى، وأية جائزة أو وسام. فالإبداع هو مستقبل كل شيء. والعروبة كإبداع، في نظر معتنقيها، هي حياة «حرية الحرية»، تماماً كعيني الجواد العربي الذي يرى في الحرية طريقه المستقل إلى المستقبل. لكن عين العربي هل رأت في عصرها ما رآه جوادُه؟ يستشهد ع. محفوظ بما قالته مارينا تسفيتايينا، صديقة بوريس باسترناك، المنتحرة سنة 1941:

«ليس باسترناك هو الطفل،

لكن العالم فيه هو الطفل:

---

(73) مذكور عند عصام محفوظ: **شعراء القرن العشرين**، بيروت، دار العلم للملايين، 2000، ص 247.

إنَّ في وجهه شيئاً من الجواد العربي - فهو دائم التنبه واليقظة، متهيئ دوماً للركض. عيناه كبيرتان مثل عيني الجواد العربي غريبتان، مذعورتان، تجده دوماً كأنه يصغي إلى شيء ما، وفجأة تتفتح الكلمة - كلمة ما قبلية، [سابقة] فكأنما شرعتْ صخرةٌ أو سنديانةٌ في الكلام»[74].

ومنذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر[75]، حاول العرب استشفاف حياتهم كما هي، بقدر ما يسمح الشعور والمخيال، لا الفكر والنقد العقلي. مع ذلك، قاموا بإحياء لسانهم العربي، كعنصر مؤسس للهوية، ثم أسسوا مفهوماً جديداً للقومية، وهم في خضم «التجربة الإسلامية العثمانية». لكنه كان تأسيساً شعرياً، ووجدانياً أكثر مما كان تأسيساً مجتمعياً، ناهضاً على مدنية أو حضارة فعلية، لا غابرة، ولا متخيلة. ومما وصلوا إليه وهم يديرون ظهرهم قليلاً، للسلفية والإصلاحية الإسلاميتين، معاً، أن العروبة هي: «مجموعة من الخصائص تنطبع في نفوس قوم تجمعهم مؤثرات إقليمية متممة بعضها للبعض الآخر، ووحدة لغوية وتاريخية وآمال مشتركة. ومن هنا قالوا: إنها عقد اجتماعي بين شعب له تلك الخصائص»[76]. إن القيم السياسة - الدينية هي قيم اجتماعية، بلا عكس، بمعنى أن الجمهور هو الذي ينتجها ويستهلكها، يمارسها، يحييها ويميتها، يقبلها أو يرفضها. فالعروبة، مثلاً، تعبر عن واقعة اجتماعية، عن جماعة عربية، اتخذ بعضها الإسلام ديناً، مثلما اتخذ بعضها الآخر ديانات أخرى، وبقي نفر منها خارج الدين، وحتى ضده. وهي بذلك **عروبة اجتماعية** تجد تعبيرها الإيديولوجي المباشر في الانتماء إلى قوم. ومن القوم جاءت الهوية القومية، بمعنى الانتساب إلى قوم،

---

(74) م. ن، ص 25.

(75) م. ن، ص 7.

(76) فهمي، ماهر حسن: **القومية العربية والشعر المعاصر**؛ القاهرة، مؤسسة المطبوعات الحديثة، ب. ت. ص 5.

مثلما تنتمي المرأة إلى العشيرة التي تعشّر منها. وترتدي قومية كل قوم رداءهم المحلي، مع لونه الديني الخاص، وبالأخص اللون المذهبي أو الطائفي، أي السياسي الحزبي في آخر التحليل. إذ المذاهب هي أحزاب سياسية اجتماعية، مرجعيتها المجتمع في حراكه الديني. وعليه، نلاحظ الظهور التاريخي لجمعيات أولية هي مشاريع سياسية، مثل: جمعية حفظ حقوق الملّة العربية (1881)، وأم القرى (1898) مع **عبد الرحمن الكواكبي** الذي نادى بخلافة عربية ـ إسلاموية؛ فضلاً عن حركات، مثل حركة القوميين العرب التي أرهص بها **نجيب عازوري** سنة 1905 في كتابه بالفرنسية (يقظة الأمة العربية)[77]، ونادى بقيام دولة عربية اتحادية؛ وصولاً إلى الجامعة العربية (1909 ـ ، القاهرة)، وهي جمعية ذات صلة بالشام والعراق، وانعقاد المؤتمر العربي في باريس (1913) بمشاركة متساوية بين مسلمي العرب ونصاراهم آنذاك، انطلاقاً من فكرة اتحاد قومي بينهم. وللمناسبة ذكّر **عبد الغني العريسي** بالعصبية العربية، ومحورها تعصب العرب لجنسهم (عرقهم) قبل دينهم، بدعوى حقوقية عربية: للعرب حقهم كجماعة، كشعب، كأمة، وبأفق تماثل حق الهوية (Identité) مع حق الجنسية (Nationalité)، باستقلال تام عن العثماني أو التركي ـ هنا حسّ الجنسية، كما كان يُقال مطلع القرن العشرين، يعلو فوق الامتصاص السياسي الخارجي، فوق التسخير الاستعماري حتى باسم الإسلام، أو الذوبان العنصري، فقالوا «نحن كتلة حية، قائمة بذاتها، وخاصتها لا تدع أية قوة تمسّ بناء هذا الركن الركين»، و«إننا خلقنا لأنفسنا»[78]، بما يعني إعادة توليد النحن عند العرب الحديثين. ومن عناصر حق الهوية/ الجنسية: حق اللغة العربية الرسمية في الولايات العثمانية ـ أي الدول المقبلة بعد 1925؛ وتالياً الحقوق السياسية، بحيث يتحول العرب «العثمانيون» إلى

---

(77) عازوري، نجيب: **يقظة الأمة العربية**، بيروت، المؤسسة العربية، 1972.

(78) ماهر حسن: **القومية العربية**. .، م.س، ص 22 23.

عرب أحرار. لكن ثورة تحرير العرب (الشريف حسين) جاءتهم بالاستعمار الأوروبي، بديلاً من السلطان العثماني، وأثارت في وجوههم مسائل العلاقة بين القومية (المستقلة) والدولة (المحتلة أو الواقعة تحت انتداب أجنبي). ثم رُسمت حدود الدول بحسب خرائط الاستعمار أو الانتداب الغربي، لا بموجب الهوية العربية نفسها ومصالح شعوبها. وكانت حصيلة ذلك التحول السياسي الاستراتيجي: ظهور مجتمعات أو شعوب متباعدة داخل حدودها الإقليمية الجديدة، وتابعة لمرجعيات مركزية أوروبية، ثم أميركية بعد 1945. وهكذا، بدلاً من سيادة المجتمع المحلي أو الأهلي على نفسه وعلى «دولته»، فُرضت **سيادة التجزئة العربية**، في ظروف الاحتلال. إن **سيادة الاحتلال** هي المشكلة الأولى في العالم العربي الحديث. وهي التي هزمت أول مشروع سيادة عربية في موقعة ميسلون (1920)، وآخر مشروع نظام قومي (بغداد، 2003)، فضلاً عن اعتراف جزئي بدولة احتلال فلسطين (إسرائيل). لكنه اعتراف كبير وخطير (مصر، الأردن، ومنظمة التحرير نفسها). إنه خطير على المشروع العربي نفسه، بقدر ما يسلم الحاكم العرب بهذا الاحتلال الثلاثي الجديد (إسرائيل + أميركا + بريطانيا +..) كواقع سياسي. فالاحتلال يصطنع لنفسه دولاً، مجتمعات، جماهير مختلفة، بصرف النظر عن عروبتها أو إسلامها، ويسعى إلى تقوية «الوطنيات» الشعبوية أو الشعوبية، كما كان يقول القدامى، وتدعيم مقوماتها ككيانات سياسية أو كائنات تاريخية مختلفة عن الجنس العربي. وهذا، مثلاً، ما أبرزه المستشرق البريطاني **هـ.ا.ر.جب** في كتابه **«وجهة الإسلام»** سنة 1932، حيث نظّر لما أسماه المصرية الفرعونية، كوطنية محلية، معارضة للجامعة العربية أو الإسلامية، واعتبر أن «العرب غزاة، دخلاء كاليونان والرومان»[79].

في المقابل، انطلق من الجمهور تياران سياسان، عروبي وإسلامي،

(79) م.ن، ص 40.

لدرء الخطر الصهيوني في فلسطين. فأين صارا، اليوم؟ إن الحملة التبشيرية الغربية الهائلة، قوبلت جماهيرياً بتأسيس جمعيات، نذكر منها، للمثال، الرابطة الشرقية (1922)، الشبان المسلمين (1927)، الإخوان المسلمين (1928) ـ وعندهم أن الجامعة العربية هي مرحلة من مراحل الجامعة الإسلامية. وفي السياق نفسه، ظهرت دعوة **شعوبيين جدد** إلى إحلال العامية محل اللسان العربي (الفصحى). وردّ **عبد الرحمن عزام** (الإمبراطورية العربية، **مجلة الهلال**، 1932) على تلك الدعوات، بقوله: «والأمة العربية موجودة بصفات محدودة وهيئة مستقرة. فهي ليست في دور التكوين، بل هي مخلوق حي كامل الخلقة. وما الإمبراطورية التي نتحدث عنها إلاّ مظهرٌ لكائن حي لا يزال في محنة الشك في نفسه والريب في قدره»[80]. ما يعنينا، هنا، من كلام عزام، أول أمين عام لجامعة الدول العربية، وجدّ الزعيم الإسلاموي، **أيمن الظواهري**، لأمه، هو السؤال: الإمبراطورية هذه، من يبنيها! امبراطور منتظر أم جمهور مستغل، مهمّش بين دعوتين غامضتين فكرياً، العروبية والإسلاموية؟ إن ماقيل كان تسويغاً لعقيدة مثالية، تفتقر إلى الكتلة العضوية التاريخية التي تحققها، والتي لا يجدها عالم الاجتماع خارج المجتمع الأهلي أو الجمهور. لا شك أن النُخب السياسية العربية ـ ولو بخلفيات إسلامية ـ إصلاحية ـ سعت إلى إنشاء عروبة مؤسسات ـ من المؤتمر الفلسطيني العربي (بلودان، 1937)، إلى مؤتمر المائدة المستديرة (لندن، 1939)، مروراً بالاتحاد العام للجمعيات الطبية العربية (1941) ومؤتمر المحامين العرب (1944) ومؤتمر المهندسين العرب (1945)، وصولاً إلى قيام جامعة الدول العربية في 22/ 3/ 1945 (مصر، السعودية، اليمن، العراق، الأردن، سورية ولبنان) قبل قيام الأمم المتحدة في سان فرنسيسكو ـ وكانت تعمل لأجل «دولة مستقلة في الداخل، موّحدة في مواجهة الخارج». ولكن أنّى لهذا الهدف المنشود أن يتحقق بدون جمهور سياسي، منتظم ومناضل؟

---

(80) م.ن، ص 63.

عن هذا السؤال، أجاب **أكرم زعيتر** (مذكرات، 1950)، بنقد **الميثاق العنكبوتي بين الدولة العربية**:

«إن حفنة من الأشخاص في الأمة العربية ينتفعون من استمرار التجزئة ويخشون إذا ما تمت الوحدة وإذا ما اندمجت الكيانات التافهة في كيان محترم ـ أن يفقدوا عروشهم أو ألقابهم أو امتيازاتهم أو مناصبهم؛ ويؤثر أحدهم أن يكون صاحب الدولة (صدراً أعظم) في بقعة صغير جدباء قاحلة، مهددة بالغزو والاجتياح، على أن يكون مواطناً في دولة محترمة [..]. إن الذي رسم الحدود بين الأقطار العربية وأقام الدويلات وبنى الكيانات هو الأجنبي المستعمِر، وحده، [..]. إن الأمة العربية تحتاج، اليوم، إلى مَثَلٍ أعلى ينظم أمرها ويوحد كلمتها ويبعثها بعثاً جديداً. فلتكن الوحدة العربية هي ذلك المثل المنشود»[81].

وكانت كذلك (1958 ـ 1961) وزالت؛ وكان بعثٌ وثورات وانقلابات وحروب الخ. فماذا تغير؟ تغير ميزان القوى كثيراً جداً لمصلحة الغرب وإسرائيل، ضد العرب حكاماً ومحكومين. وصار الغرب يتدخل في كل شيء، فيما الحاكم تابع له إن لم يكن بالسياسة وبالقواعد العسكرية، فبالمال والتكنولوجيا والأسواق. والمثل الأعلى المنشود لا منطلق له سوى العلم الحديث بكل مناهجه وتقنياته وتعقيداته واكتشافاته. **خارج العلم، لم يبق للعرب، لجمهورهم خاصة، سوى الوهم الإيديولوجي. هذا الوهم،** قرأناه إبان غزو العراق (2003) على جدران عاصمة عربية قاومت الاحتلال: بيروت. **أيها المسلمون: شعب العراق يمر في محنة كبيرة، لا يعلمها إلاّ الله، فادعوا له ـ التوقيع ـ الجماعة الإسلامية. ـ اللهم زلزل طائرات أميركا وأساطيلها وهي تغزو العراق**» ـ جمعية المشاريع (الأحباش. الخ. إن **إيديولوجية الحكي أو الدعوات والخطابات لم تصلح يوماً لتوازن**

(81) م.ن، صص 82 83.

قوى بين العلم والوهم، بين السياسة العقلانية والسياسة الجهلانية؛ وإن **الدول العربية في محنتها السياسية الراهنة ستزداد انهياراً إن لم تعد إلى الجمهور فتحترم حقوقه ورأيه، وتتخذه قوة لها ضد الخارج. فلا تستقوي بالخارج عليه فتقهره وتقمعه، تحت عنوان غربي جديد: «مكافحة الإرهاب». وأما القوموية، مثل الإسلاموية، فقد تحولت خارج الجمهور، إلى مجرد إيديولوجية لفظية فارغة، لا فلسفة**. كما **وصفها ماهر حسن فهمي**: «القومية العربية، كما قلنا، أصبحت فلسفة؛ ولعله قد اتضح الآن أن كل فروع تلك الفلسفة ترجع إلى حقيقة واحدة هي إيمان العربي بذاته»[82].

حبذا لو أن ما قاله ماهر حسن فهمي هو حقيقة تاريخية، سياسة (إيمان العربي بذاته) لا مجرد حقيقة اعتقادية، تعالج وهم الصراع السياسي بوهم التفوق الإيديولوجي! فهل العربي المعاصر يؤمن حقاً بذاته؟ وما هي هذه الذات، هل هي ذات الاعتقاد والتوهيم، أم هي ذات التحقق في مجتمع دامج أو في نظام استدماجي للمواطنين في دولة محدثنة، معلمنة ومقاومة للخارج؟ ربما آن الأوان لكي يواجه الواقع المجتمعي العربي كما هو، من زاوية جمهوره لا من زاوية إعلامه وخطبائه السياسيين الدينيين، الموظفين لدى أجهزة الدولة برواتب وامتيازات. فما يسود في العالم العربي والإسلامي هو لون من **إقطاع «عسكري»، ريعي بالطبع، نفطي أو ضرائبي، لا يُنتج دولة وطنية حديثة، ولا يقاوم غزواً عسكرياً متفوقاً (أميركا وإسرائيل)، بل ينتج سلطات متحاربة، وداخل كل مجتمع ينتج سجناً رسمياً لجمهور مُعاقَب بالظلم المحلي وبالاستبداد العالمي. وأما حكاية العلمنة**، التي استرسل الخطاب السياسي الديني في نقدها ورفضها، فإن **سمير أمين** يرويها من زاوية مختلفة:

«فبرهان [غليون] يزعم أن العلمانية (مُورست) في بلادنا في مراحل

---

(82) م.ن، ص 126.

حكم البورجوازية (الليبرالية) ثم مراحل حكم «القومية» (العربية)، وأنها (فشلت). وأنا أزعم أن العلمانية لم تمارس على الرغم من أن الظواهر تشير إلى ذلك، بل لم يكن ممكناً أن تمارس، شأنها في ذلك شأن الديمقراطية (البرجوازية). وأزعم أن هذا الواقع لا يرجع إلى خصوصيات الإسلام، ولا يرجع إلى نواقص في مجال الممارسة السياسية وفي الإيديولوجيات التي استلهمت هذه الممارسات منها ـ سواء أكانت الإيديولوجية الليبرالية أم القومية. بل أنسبُ هذه الظواهر جميعاً إلى أسباب نجد جذورها في الطابع المبتور لرأسمالية الأطراف، بالمقارنة مع إنجازات رأسماليات المراكز، الناتج بدوره عن آليات التوسع الرأسمالي على صعيد عالمي، وهو توسع أنتج وينتج بالضرورة «استقطاباً» عالمياً، بدليل أننا نجد فيه القصور نفسه ـ أي غياب الديمقراطية والعلمانية الحقيقية ـ في كل مجتمعات رأسمالية الأطراف، مهما كانت جذورها التاريخية ومهما اختلفت في العقائد الدينية. فالديمقراطية غائبة أيضاً ـ بشكل عام ـ في أميركا اللاتينية المسيحية وفي مناطق آسيا وإفريقيا غير الإسلامية»[83].

وبالعودة إلى تركيا، التي قرأ القرضاوي «علمانيتها» بعين إسلاموية، يقدم **سمير أمين** قراءة علمية ماركسية عنوانها: «تركيا مجتمع رأسمالي طَرَفي، ناقص الديمقراطية والعلمانية؛ لذلك اتخذت «القومية» في تركيا طابعاً مطلقاً ـ شبيهاً إلى حد كبير بـ«قومية» القوميين العرب ـ وحلت هذه القومية محل الدين إلى حد كبير، كمصدر لشرعية الحكم. لذلك أعتقد أيضاً أن العلمانية لم تتجذر في المجتمع التركي، فاتخذت شكلاً بدائياً، يكاد يكون مرادفاً لمعاداة الدين، إذ إن الدين والقومية وُجدا هنا نقيضاً، أحدهما للآخر»[84] وعندنا أن ما يقصده سمير أمين هو الإسلام التاريخي،

---

(83) أمين (سمير) وغليون (برهان): **حوار الدولة والدين**، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1996، ص 22.

(84) أمين (سمير) وغليون (برهان): **حوار الدولة والدين**، م.س.، ص 24.

السوسيولوجي، لا الإسلام الميتافيزيقي (العقيدي) الذي عناه يوسف القرضاوي[85]؛ وأن المطلوب هو أن يفهم المجتمع المعاصر مضمونه ودوره، ما دامت أزمات المجتمعات (الإسلامية) هي أزمات سياسية، لا أزمات (هوية) فقط كما يُشاع؛ وفوق ذلك، هي أزمات ناجمة عن قوانين التوسع الرأسمالي، وتحديداً عن نمط الإنتاج الصناعي الغربي، المنتشر عالمياً ـ وهنا معنىً دقيق للعولمة أو الإمبريالية الجديدة، بتعبير ماركسي متطور؛ وعن تحويل بعض مناطق الأطراف، في هذا الإطار، إلى مناطق مهمشة (عالم رابع، مثلاً)، يقع فيها أغلب العالم العربي والإسلامي.

هـ) الجمهور: بين تصنيم الدولة وتصنيع الفساد

في هذا الواقع، ما موقع الجمهور، وما دوره السياسي، وقد جعلته «إيديولوجية الديمقراطية والعلمانية» التي تسّتر بها النمط الرأسمالي العالمي، يتطور من عالم ثالث متخلف، إلى عالم رابع أكثر تخلفاً؟

من الواضح، سوسيولوجياً، أن لا معنى لأي كلام فوقي عن ديمقراطية وعلمانية، من دون جمهور قابل للعلم وللعلمانية، وللديمقراطية. وهذا هو إشكال بحثنا من ألفه إلى يائه ـ كما أسلفنا في المقدمة. وفي هذا المساق التحليلي النقدي، الماركساني (Marxien) إلى حدٍ ما، مقابل قراءة سمير أمين، يرى **برهان غليون**: أن تطور الموقف العلماني الدّهراني [أو الحِلاّني، كما يقول العلايلي: **أين الخطأ؟**]، هو ظاهرة مدنية عرفتها وتعرفها جميع الشعوب والمجتمعات، على الرغم من أن هذه الشعوب والمجتمعات لا تنجح غالباً في بلورة وعي متسق، ثابت، وواضح بها[86]. من الواضح، إذاً، أن غليون لا يردّ مباشرة على نقد أمين له. لكنه، على

(85) هنا يمكن استقراء صراع القرضاوي والطنطاوي حول «منع الحجاب» في فرنسا (2003).

(86) م.ن، صص 45 ـ 46.

ما نفترض، قدّم قراءته الخاصة به، أكثر، في موضع آخر من أعماله[87].

يقدم برهان غليون في «نقد السياسة..» أربع مصادرات كبرى، يعتبرها أطروحات فكرية للنقاش:

أ. «التقاء أزمة الدولة العربية بأزمة الوعي الديني هو القاعدة الحقيقية للأزمة التي يعاني منها الاجتماع السياسي العربي، والسياسة بالمعنى العميق للكلمة، أي بما هي بناء له»[88].

ب. «أدى فشل الثورة السياسية في المجتمعات الشرقية إلى تديين السياسة، وبالتالي إلى الإخفاق في استيعاب قيمتها الكبرى، أعني الحرية، وبالتالي إضفاء الطابع المقدس والسري والمغلق الذي لا يناقش..»[89]، مما أفضى واقعياً إلى تصنيم الدولة وإفساد السياسة.

ج. «الإحياء الديني [..] مظهر من مظاهر تجذر معنى السياسة ومكانتها في المجتمع، وتزايد الطلب على الحركة كقيمة أساسية. وهذا ما يفسر هيمنة الترجمة الاجتماعية الراهنة للإسلام نفسه. بل إن الحركة الإسلامية المعاصرة تبدو كأنها وطنية مقلوبة..

د. «.. فالديمقراطية [ديمقراطية الدولة القانونية]، مؤسسة علمية، وليست قيمة عقلية ولا ينبغي أن تختلط أو تتماهى مع الحرية.»[90]

لكننا نرى أن الديمقراطية، قبل تمأسسها في أي مجتمع، تكون مشروعاً عقلانياً، تنتجه الحرية، باسم الجمهور، الذي ينتج الجمهورية وقوانينها الديمقراطية؛ وأنها كمؤسسة سياسية تنطوي دائماً على قيمة اجتماعية، بمعنى تعلقها الدائم بالجمهور ـ وإلا كيف تنقلب الديكتاتورية إلى ديمقراطية، أو الديمقراطية إلى فاشية، نازية.. إن لم تتغير في وعي

---

(87) غليون، برهان: **نقد السياسة والدولة والدين**؛ بيروت، المؤسسة العربية، 1993.

(88) م.ن، ص 554.

(89) م.ن، ص 592.

(90) م.ن، ص 565.

الجمهور القيمة المعرفية، العقلانية، للديمقراطية نفسها، في ظروف تراجع الحرية الجمهورية؟ ربما أراد غليون أن يذهب إلى الافتراض أن الديمقراطية (حكم القانون) هي ممارسة سياسية؛ وأنها ليست مجرد شعار إيديولوجي. إن كان قصدُه كذلك، فهو صحيح. لكنه أغفل في تنظيره للدولة الديمقراطية القانونية، وجهها الاجتماعي، المعروف سوسيولوجياً باسم حكم الرأي - رأي الجمهور. وعندنا أن تصوير الديمقراطية في العالم العربي كمعطى إيديولوجي غربي، هو تصوير قاصر، بدائي، هدفه المباشر، المضمر هو: الادعاء أن الديمقراطية عقيدة غربية، يمكن الاستغناء عنها، ويمكن تضليل الجمهور عن مسارها التحرري والحقوقي والانتقادي. فعندما يعلن في الغرب، موت الإيديولوجيات، يسارع كثيرون من الاستبدادين إلى دفن «المظهر الديمقراطي» لبعض التعابير الجماهيرية في هذا البلد العربي أو ذاك. من هذه الزاوية رأى **ناصيف نصار** أن فكرة «نهاية الإيديولوجيات» هي:

«.. فكرة مشتقة من الصراع الإيديولوجي، وموظفة في خدمة طرف من أطراف هذا الصراع. ولذا فهي ليست سوى فكرة إيديولوجية، تخفي طابعَها الإيديولوجي حتى يتيسر لها أن تنفذ في سهولة إلى أوسع الأوساط القيادية والجماهيرية التي ليس من مصلحتها قبولها..»[91].

ربما نجد لدى ناصيف نصار تفسيراً سوسيولوجياً أوضح لمقولته الفلسفية هذه، في أحد أعماله السابقة، الأساسية[92]، حيث صادر على أن الولاء الديني هو مصدر الولاء الطائفي، في حالة لبنان وسواه، وأن

---

(91) نصار، ناصيف: **الإيديولوجية على المحك**، بيروت، دار الطليعة، ط 1، 1994، ص 32.

(92) نصار، ناصيف: **نحو مجتمع جديد**، بيروت، دار الطليعة، ط 4، 1981. (را: - **باب الحرية**، بيروت، دار الطليعة، 2003)

الطائفية الدينية هي بدورها مصدر الطائفية السياسية والإدارية. وعندنا، أنه لو تتبع النسيج الاجتماعي لرأى عكس ما يقول: فالحالة الاجتماعية للجمهور هي التي تنتج الدين بقدر ما تستهلكه أو تمارسه كثقافة خاصة، هي في كل حال ثقافة جزئية لا تجبُّ ثقافة المجتمع، ولا تختصرها، وإن حاولت ذلك. وأنها، انطلاقاً من الجمهور، جعلت نفسها، عيَّنت ذاتها ـ في غياب العلاقة الديمقراطية، الناتجة عن غياب حرية معرفية ونقدية ـ وسيطاً دينياً أو طائفياً بين «مواطن» مقيد بروابط قرابة عائلية، وتالياً طائفية، دينية أو سياسية، وبين دولة مركبة هكذا ـ أي على القيد الطائفي نفسه ـ فوق مجتمع تعكس صورته الواقعية، فيما قوانينها ودساتيرها هي متخيلة، بقدر ما تعكس صور مجتمعات ودول أخرى، فتمارس الحداثة، مثلاً، ولا تعيش في روح عصرها، إذ غالباً ما تكون على هوامشها الاستهلاكية. فجمهور أية جمهورية، أو ملكية دستورية، لا يمكن تخيله بلا وسيط آخر، مختلف عما هو سائد، ما دام يعطّل عقله بإيمانه، بفلسفة التكليف، «الله أعلم»، أي اللافلسفة واللاعلم، وما دام هذا العقل المعطل يُستخدم لتعطيل السياسة الناقدة، سياسة مراقبة الجمهور لحاكمه؛ فيلجأ الجمهور حينئذ إلى «ممانعته» بالحيلة، أي بالهمس، وبالتوسيط، توسيط العائلي ـ الديني لدى السياسي، المتصالح مع الديني ـ السياسي (معنى الطائفي. بنظرنا) والموظف لديه كجزء من آلته الحكومية. فهل يكفي النظر الدستوري والقانوني لفهم ما يحدث، ولتوجيه أي مجتمع عربي نحو هدف إيديولوجي مثالي، من طراز ما ينشده **ناصيف نصار** (نحو مجتمع علمي علماني)، وكثيرون سواه، مع صرف النظر الاجتماعي عن حال الجمهور؟ لنقرأ ما تناوله نصار من هذه الزاوية الدستورية القانونية:

«من هذه الزاوية يتضح أن النظام العلماني هو البديل للنظام الطائفي. لكن، إذا اعتبرنا تحليلنا للطائفية كنظام اجتماعي سياسي شامل، فإنه يتضح أيضاً أن العلمانية ليست سوى بديل جزئي للطائفية السياسية، وذلك عائد إلى أن الطائفية ظاهرة كلية تشمل ما هو أوسع من النطاق السياسي

البحث. فمن حيث هي ظاهرة كلية فإنها على علاقة وثيقة بالنظام الاقتصادي وبالنظام الثقافي التربوي. ولذلك يتجه بعضهم [الشيوعيون والقوميون الاجتماعيون] في البحث عن البديل، نحو فلسفة أو عقيدة كلية تتضمن نقداً أو رفضاً للأديان التي تحدّرت الطائفية منها، وتقدم مفهوماً اجتماعياً جديداً لتركيب المجتمع وتطوره، يصلح أساساً لاستراتيجية عملية قادرة على تحقيق النصر على النظام الطائفي»[93].

مما نلاحظه في نقدنا لهذه الزاوية المفهومية، هو أن الطائفية أو السياسة الدينية، مهما طغت لا تشكل نظاماً شاملاً في أي مجتمع، إذ ليس هناك جمهور ديني/ طائفي محض، كما سنرى في الفصل الثالث، وأن أية فلسفة أو عقيدة (كلية) ـ لا ندري لماذا تكون كلية، ما دامت على صلة بالعلم والعلمانية، وهما ينتسبان إلى النسبية الاجتماعية والثقافية لدى أي جمهور، خصوصاً جمهور العلم والعلمانية؟ ـ لا يمكنها الحلول محل ثقافة دينية/ طائفية قائمة، من دون تطوير الجمهور نفسه. وفوق ذلك لدى الجمهور، نزعات أخرى، كالنزعة الإلحادية والعلمانية والليبرالية ـ كالفكرة القومية الاجتماعية، قبل تحولها إلى نازية ـ والفكرة الاشتراكية، قبل تحويلها إلى ديكتاتورية أو توجيهية، والرأسمالية قبل تحولها إلى مافيا أو عولمة اجتياحية. وربما هذا الوعي لحدود الإيديولوجيين المتنازعين حول الطائفية والعلمانية، هو ما جعل ناصيف نصار يوضح رأيه، بقوله:

«من هنا ضرورة البحث عن مكمل للعلمانية كبديل للطائفية. إن إقرار القوانين المدنية السياسية على أساس العلمانية، لا يكفي لإلغاء الطائفية السياسية المدنية. بكلام آخر، إن الانتقال من المجتمع الطائفي إلى المجتمع العلماني لا يتم بنجاح من دون الاستناد إلى الصفة العلمية. فالصفة العلمية مكملة للصفة العلمانية وأساس لها [. .]. إذ لا يمكننا أن

(93) م.ن، صص 181 ـ 182.

نشر العلمية من دون أن ندعو إلى تبني النتائج المترتبة عليها»[94].

لا يخفى التناقض الخطابي الذي يقع فيه نصار: فتارةً «العلم مكمّل للعلمانية» بوجه الطائفية، وتارة «العلمية» منتجة للعلمانية. وعندنا أن العلم هو مصدر العلمانية، هو منتجها وحاميها الوحيد، على قدر ما يستقل العلم (الفلسفة، عند نصار أيضاً) عن كل إيديولوجية، وتالياً عن كل دين، وإن وظفه رجال دين وسياسيون لمشاريعهم وأهدافهم. فالثقافة العلمية، خصوصاً في العالم العربي، لا تزال في بداية معركتها مع الثقافة الدينية والطائفية التي يستسهلها الجمهور - حتى المتعلم منه، حين يتبلد ويتراجع عن علميتّه لأجل مصالحة وهمية مع جهل الجمهور، الذي جاء لتعليمه. فثقافة العلم هي ثقافة اختبارية، انتقادية، تطورية، موضوعها الحاضر المتحرك؛ وهي موضوعية بقدر ما تعالج الحاضر، بالحاضر، لا بالغائب - كما هو شأن الثقافة الدينية، المحافظة، الرابخة على صدر الجمهور، لتأبيد الاعتقادات البدائية وأوهام الماضي المجمد في شعارات أو شعائر وطقوس معروفة وضئيلة جداً على الصعيد الفكري السياسي، عموماً، والعلمي خصوصاً. هذه الصفة العلمية لأي مجتمع هي التي تجعله علمانياً بلا مواربة، وليس هذا العالِم وكتبه، ولا تلك الإيديولوجية العلمانية، (وحزبها)، إذا وجد سوسيولوجياً. فما هي هذه الصفة العلمية في تعريف نصار لها؟

«فالصفة العلمية هي أولاً صفة عقلية، الحكم فيها ناتج من تلك المنطقة المتميزة في الذات العارفة، منطقة العقل المتكون من مبادئ العينية وعدم التناقض، والسببية والحجة الكافية. وهي ثانياً صفة منهجية، أي أن سير البحث الموصل إلى الحكم مقيد بقواعد معينة ووجهة معينة. وهي ثالثاً صفة موضوعية، بمعنى أن مضمون البحث والنتائج مستمد من الواقع

---

(94) م.ن، ص 184.

[الموضوع، في رأينا] لا من الذات. هذه النواحي الثلاث تؤلف في الحقيقة شيئاً واحداً»[95].

هذا صحيح في المخيال العلمي الغربي! لكنه لا يحدث في مجتمعنا المتخيل، القلق والمأزوم، ليس فقط كما تخيله مستشرقوه عموماً، بل كما تخيله إيديولوجيوه المحليون خصوصاً ـ ونحن كنا منهم، مع ناصيف نصار وسواه، على مدى مرحلة سابقة من النصف الثاني من القرن العشرين. والآن، حين ننظر سوسيولوجياً إلى ما يحدث فعلاً لدى جمهور مجتمعاتنا ـ من جمهور الجامعة، إلى جمهور الحي الشعبي في المدينة والقرية الخ ـ نلاحظ عينياً أن العلاقة تنبني هنا بين السياسة والدين، على حساب العلم. وهذا ليس بالأمر البسيط! لأن مشكلة الديمقراطية تكمن، عندنا، في بناء علاقة صحيحة وسط الجمهور العام، من الجمهور العلمي إلى العادي؛ أولاً بين العلم والسياسة ـ كممارسة وسط جمهور، وكعلم توضع نتائجه في متناول المعرفة الجمهورية ـ، وثانياً بين المعرفة العامة والسلطة ـ كممارسة للحكم، وكتعبير عن أداء الدولة؛ وثالثاً بين العامل في حقل العلم والعامل في إدارة حياة المجتمع، من المجلس البلدي حتى المجلس النيابي والإدارات والحكم نفسه. وعندنا أن العلم، بثوراته التقنية والاقتصادية والسياسية، لا يلازم الجمهورَ، في تعبيره الثقافي العالمي عن نفسه. في غياب الثورة العلمية هذه، يحدث لجمهورنا، دائماً، انعطاف ناقص، فإذا قامت حركة «ديمقراطية» لنصرة السياسة العلمانية على السياسة الطائفية، وُضع الدين العام في مواجهة العلم والعلماء ـ كعلمانيين، أي ملحدين، في زعم أعداء العلم وجُهّاله. وإذا نهضت حركة «ثقافية»، كما حدث عبر الأدب والفن والمعرفة الفلسفية، بعد هزيمة 5/6/1967، لنصرة العلم والقيم العلمية، ولتكوين عقلية علمية جديدة لدى الجمهور الواسع، نهضت على الفور أشكال من الثقافات البدائية، الطائفية، المتعصبة،

---

(95) م.ن، صص 184 ـ 185.

لإضفاء الشرعية على قيم دينية شائعة لدى جمهور مهزوم. وإذا انطلقت حركة «اقتصادية» تنصر الزراعة والصناعة كرد طَرَفي على الغزو الرأسمالي العالمي، وعلى المديونيات، انطلقت أو أطلقت «حرب» طائفية على هذه الحركة، كما حدث للبنان (1975 ـ 1989)، وجيء بتركيبة حكم إتجاري، مركنتيلي، يغلِّب الخدمات على ما عداه، ويغلّب الديون على الجمهور «المتدين» (ما هو دِينُ المديون، مثلاً؟)، فلا يعترض أو يتساءل عن مسؤولية الحاكمين والمساندين لهم، عن هذه المديونية. الجمهور يمارس العبادة، ولا يسأل لمن صار الوطن؟ هل صحيح أنه لا يهمس؟ لا يقاوم؟ يقول ناصيف نصار، متابعاً تنظيره الإيديولوجي:

«هذا يعني أن الثورة العلمية الثقافية المنشودة في المجتمع اللبناني مدعوة إلى تغيير المقاييس والغايات التي تخضع لها الثقافة السائدة في المجتمع بوجه العموم. بكلام آخر: يتعين على الثورة العلمية ـ الثقافية في المجتمع اللبناني الراهن مهاجمة الثقافة الطائفية التي تُدخِل في سلوك الأفراد والجماعات مقاييس التقليد قبل مقاييس التجديد [نفضّل مقاييس الإبداع. إن كان للإبداع مقاس آخر سوى الحرية]، وأسباب الانقسام والتعصب، قبل أسباب التوحد [. .]. ويتعين عليها مواجهة الثقافة الأدبية التي تحشو الأدمغة ألفاظاً فارغة وتعوّد الأذهان على التسلي والتلذذ بالكلام، بدلاً من الاهتمام بحوادث الواقع وحقائقه، بحيث يتضح في ضوء التحليل ما هو فكر وما هو كلام، ما هو جمال وما هو منطق. ويتوجب عليها ثلثاً مهاجمة الثقافة القانونية أو الشرعية التي يسيطر عليا روح الجدل المعياري الشكلي وتسيء كثيراً في تعرضها لشؤون السياسة والمجتمع بسبب ابتعادها عن اعتبار مضمون الواقع الموضوعي في حدّ ذاته»[96].

مع تحفظنا على (يتعين ويتوجب) و(مهاجمة)، نشير إلى أن الجمهور

(96) م.ن، صص 189 ـ 190.

المحُرَّض هنا، لم يُدْرَس بعد في ذاته، كموضوع سوسيولوجي، غير افتراضي، ولا متخيل؛ كموضوع تاريخي، تصاغ له إيديولوجيات لا تناسب حالته المعرفية، ولا ثقافته الشعبية، المترسبة في قاع اجتماعه وقيعان لاوعيه التاريخي أيضاً. فهل هو جمهور حديث، عصري، هذا الذي يُخَاطَب؟ أم أنّه جمهور تقليدي، أمّي، محكوم بقيم (أبجد) ـ الأب والجد معاً ـ، ويعيش في عصر الحداثة، من دون روحها أو معناها؟ ولا يشارك في إنتاجها إلا لماماً وفردياً؟

د) الشرق المتخيّل والشرق المعيوش:

تقع المفارقة، الآن، من الزاوية الإناسية ـ الاجتماعية، بين شرقين، شرق منشود، متخيل إلى حدٍ ما، وشرق معيوش، مدروس كما هو إلى حدٍ ما، في مآسيه وهواجسه ومخاوفه على نفسه وعلى مستقبله، حيث يندر أن يعيش سكانه حياتهم مباشرةً. بل تارةً بالمقلوب (كما يصنعها أو يصوّرها لهم آخرون، غربيون إجمالاً) وبدلاً من ضائع (حيث يستعينون بأمواتهم لإحياء ـ لاحظوا المفارقة: إحياء حاضرهم بموتاهم ـ جمهور مبعد كلياً، تقريباً، عن روح البحث العلمي الحديث وما بعد الحديث.. فماذا درسنا من هذين الشرقين؟ كلما قاربنا المعيوش اصطدمنا بالمتخيل، مما يعني أن هذا المتخيل هو أيضاً عقبة معرفية تضاف إلى العقبات المعرفية التي حددها ج. غورفيتش[97]، وإلى آلية «تكوين العقل العلمي» التي درسها غاستون باشلار.

جوابنا الأول عن هذه المساءلة هو نظري، افتراضي إلى حد ما: وهو أن الهاجس العلمي الذي يشغل متعلمينا وبعض علمائنا الذين لم يهاجروا بعد، إلى حيث تكونوا علمياً، ونجوا مؤقتاً من فخ «صيد

---

(97) غورفيتش، جورج: **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، تعريبنا؛ بيروت، مجد، 1981. قارن بـ: غ. باشلار: **تكوين العقل العلمي**، تعريبنا، ن.ن.، ط 8، 1996.

الرؤوس»، إنما انقلب لدى بعضهم إلى هاجس علماني، أنكر وجوده **سمير أمين**، كما رأينا، وذهب آخرون[98] إلى وضعه تحت المجهر، بدافع العصر والعصرية، أي الوجودية، الوجود كما هو. فهل وضعوا وهماً آخر تحت مجهرهم، أم وضعوا جمهوراً حقيقياً، تاريخياً، معاصراً؟ يعتبر **المسيري/ العظمة** أن العصرية (Saeculum) بمعنى الدنيوية، الأجلية الثقافية والمعرفية، هي موضوع الدرس، ما دام القرآن يشير إلى أن «لكل أجل إماماً» (أي كتاباً). **فما هو كتاب الجيل العربي ـ الإسلامي المعاصر؟ كتاب الدين أم كتاب العلم؟ وهل يمكن، حتى الآن، القراءة فيهما معاً، بعقل مشترك؟** وما هو هذا العقل المشترك، إن لم يكن منشطراً، مزدوجاً، منفصماً تقريباً؟ نكرر نظرتنا المعرفية إلى ما ندعوه العلمية ـ العلمانية: هي النظر إلى العالم بعلم، لا بدعوى إيديولوجية؛ النظر إلى الذات والآخر، كموضوع إناسي ـ اجتماعي، لا ككائن ميتاتاريخي، ميتافيزيقي: النظر بعلم، وبنقد علمي (نقد الموضوع بموضوعية) مع تسامح معرفي علمي، يسمي (الكذب) مثلاً، خطأ (انحرافاً معيارياً)، لا كفراً ولا خطيئة. وهذا التسامح العلمي ينتجه الصدق (الموضوعية) والدقة (التقنية التحليلية أو التركيبية) والنزاهة البحثية (أي إنتاج معرفة مسؤولة، هي قيمة نفسها، بمعنى أن نتيجة كل بحث علمي هي مصدر قيمته). وهو بذلك أرفع من كل تسامح سياسي، ديني، أو مذهبي مدّعى. فهو بعلميته أقل تقليدية ورجعية، وأقل توتاليتارية أو شمولية من «فكر» المجتمع الذي يولد فيه. وهو كمرجع لذاته بذاته، يتجاوز مجتمعه، وحتى جامعاته، ويبدو لمن يعقله أكثر معاصرة لما يجري لنا، وحولنا، وأشد تأفقاً (أي استكشافاً لآفاق العلم) من أي سلوك سياسي أو ديني يدّعي علماً، فيما مرجعه اللاعلمي ينخرط في لاعلم الجمهور. في الخطاب القرآني دعوات إلى (الآفاق)

(98) المسيري (عبد الوهاب) والعظمة (عزيز): **العلمانية تحت المجهر**؛ بيروت/ دمشق؛ دار الفكر/ دار الفكر المعاصر، 2000.

و(اليقين) ـ بمعنى تحقق الحقيقة، لا فرض المجهول على المعلوم ـ، وإلى «.. ما لم يعلم» الإنسان. فمن يحدد للمسلم «ما لم يعلم؟». هنا ينبري جماعة «الله أعلم» لفرض مجهولهم على ما لم نعلم بعد. ما يعني أننا أمام علم بلا موضوع. فهل (علمهم) هذا علم ما؟ إننا من زاوية العلوم الإنسانية عموماً، الاجتماعية خصوصاً، ندرس العلوم نفسها والسياسة والأديان وسواها من أخلاقيات وسلوكيات وآداب واعتقادات، وفلسفات.. بتسامح علمي/علماني، يتجافى مع كل ما هو سيء في «علمانيات» السابقين. فالمقصود هو درس الوقائع الاجتماعية بلا مقابل أو معادل إيديولوجي مسبق، ونقدها كما هي، لا كما نحبها أو نتخيلها، أو نكرهها. إنه علم الواقع بعين الرأس والعقل، الذي يدرس حتى (الوحي) بوعي. وبهذا المعنى هو ذروة أفق جديد للبحث العلمي ـ بلا أنا. علم البحث والدرس لما يحدث، كما يحدث؛ ولا يلزمه الاعتقاد بما يحدث، أو بما خاله سابقون، ومعاصرون، أنه حدث، يحدث، أو سيحدث بلا موجب (ينبغي، يتعين، يجب.. إلى آخر هذه المفردات الأمرية الفاصلة بين العالِم وموضوعه). وعليه فإن العصرية، أو الحداثة، هي نتاج علمية/علمانية، نتاج علماء أحرار في معرفة العالم، مستقلين تماماً عن أية مرجعية لاعلمية (نحن لا نعلم.. سوانا يعلم ما لم نعلم..)، (فمن نحن إذاً في عالم العلم المعاصر؟). إن الحداثة هي بذاتها منهجية حرة لا تلتزم إلا بمنطق موضوعها الذي تدرسه، فلا تخرج عن نطاقه. وموضوعها هو علم الحيّ من كل شي، في موقعه وتحوله؛ علم تعليله، تسويغه بعلم، لا بمصادرة عقيدية. تسويغه بما هو معلوم منه أو عنه. فالعلم ينتج معلومات، لا يُرَدّ عليها إلا بمعلومات من نسقها المعرفي ذاته. هذا معناه أن السياسي أو الديني، غير العلمي، لا يحق لهما الرد بسياسة أو بدين، على العلم وعلمانيته. فالعلمانية التي ندافع عنها، ونرغب في توصيلها إلى الجمهور العلمي والعام، هي إذاً: معلومية، معلوماتية، لا يهمها «ما لا يعلمه» آخرون.. أو ما يرفضون علمه، حفاظاً على ما يعتقدون.. أي ما لا

يعلمون، بالمعنى العلمي الصارم. ولذا، ليس لعلماء الاجتماع والإناسة، في العلم العربي والإسلامي، إضاعة ثانية واحدة من مجهودهم العلمي لمقارعة خائلين أو متخيلين غير علميين. لهؤلاء خيالهم الذاتي... ولسواهم خياله العلمي، الافتراضي، حتى يختبر ويتحقق بيقين خُبْري، لا خَبَري أو إخباري (إيحائي). مثال ذلك الزعم أن الدولة والدين «شيء واحد»، حتى يصار إلى المطالبة بفصلهما، أو رفض الفصل بينهما. هذه خرافة قديمة، لا تستحق النظر العلمي. لكن المؤسسات الاجتماعية بمختلف وظائفها ـ ومنها الوظافة السياسية أو الدينية ـ هي من موضوعات علم الاجتماع السياسي أو الديني المتخصص، فضلاً عن علم الاجتماع العام. ومع ذلك، لا يخفي **عبد السلام المسيري** عدائَه للعلمانية، وهو يفكك مشاهد عصره من وراء حجابات (أخلاقية)، كان عليه تحديدها، قبل تمجيدها بطرق مدرسية ساذجة. فهذا التنكر للعلمانية يحيل (لديه) إلى نظرة مبتورة إلى عالمه: هل ينظر إلى العلم من فوق كمجهول دائم؟ أم ينظر إليه من تحت، ميدانياً، كمعطىً ممكن علمه، اختباره، والتقدم في رصد تحوله كما يحدث فعلاً، من دون انتظار عودة (غودو) آخر الزمان؟

إن التحديث يبدأ من العلم بما يحدث: فإذا كان العالَمُ ينحو نحو عولمة، كوكبة، تكوير (القرآن) أو تكور بشري (تيلاردِ شاردان)، فلا بد للعلمية العلمانية من الانكباب على درس ظاهرة العولمة، كما هي؛ دون أن يعني ذلك أن عقلنا العلمي منحاز للعولمة (لأنه يدرسها). فهذا العقل العلمي/العلماني هو الذي اكتشف أن العولمة الأميركية التي تسعى إلى إحلال السوق (كقوة/قيمة)، محل قيم سابقة (الإنسان/المبدع)، لا تزال حيةً ومُمانعة بطرق شتى، أهمها قيمة الحياة (أو الروح). فلا يكفي مثلاً إعلان (الموت لأميركا) أو (الانحياز لأميركا) حتى يكتشف روحها، معنى عصرها وتوجهها! بل يلزم علم عولمة سياسية، يدرس ثلاثية تحول كل ظاهرة (انبناء ـ تفكك ـ تركب آخر) بوصفها عملية واقعية، تقع في تاريخ، لا في مجهول كما هو حال المشاعر الدينية التي تسود عندنا في الشرق

(علم دين) أو العواطف السياسية التي لا تفي بشروط إنتاج أي نظام سياسي. هنا بالذات، بين العواطف والمشاعر، تؤخذ جماهير الشرق الأوسط المعاصر من تلابيبها، ويُعمل على إبقائها راكدة، ثابتة في لحظة رصدها، فيما أمور كثيرة تتحول فيها ومن حولها. فهوية الجمهور السياسي تصدر، هنا، عن هواه، لا عن عقله، بمعنى فهمه لما يحدث. لكن الثابت في حراك الجمهور هو الذي يجعله ذا هوية، أو صورة للذات. وعليه، ليس للعقل العلمي/العلماني (النزيه) أن يخلط بين حقائق علمية، حادثة تاريخياً، وحقائق اعتقادية، سائدة اجتماعياً؛ بل عليه أن يدرسها في حقولها، كما هي، من دون إسقاطات وادّعاءات، كما يحلو لبعض رجال سياسة أو دين، ممن يلحقون العلمي بالاعتقادي، أو بالعكس.. بقصد الهيمنة. وما فعله **عبد السلام المسيري** (م.ن، صص 119 و123) هو استرجاع لمفاهيم شائعة، بدون نقد علمي، كأخذها الصارم من مصادرها. فتحدّث عن علمانية جزئية، وأخرى شاملة، ادعى أنها هي والإمبريالية صنوان؛ ورفض الدنيا لمصلحة اللادنيا، كأنه رفض بذلك مصدرها (العلم) لمصلحة اللاعلم؛ وهذا يخدم الخيال السياسي ـ الديني. ولم ينتبه إلى أن **العلمانية هي تعبير سياسي عن حضارة العلم، وهي كلٌ لا يتجزأ؛ وأن مَنْ ينفصل عنها في عصرنا، إنما يحارب نفسه، يهمّشها، ويحرمها من إبداع التقدم.**

ز) العولمة سياسة أم دين؟

لو تناولنا إشكالية «الدين والسياسة» في الولايات المتحدة الأميركية، التي تقود العولمة (الإمبريالية)، لا العلمانية (مع أنها تنتج 85 بالمئة من الأبحاث العلمية في العالم) لاكتشفنا هناك تناقض العلمانية مع السياسة الإمبريالية، وليس تناقضها مع العلم الذي تصدر عنه. فالشعور الديني الذي يحكم سياسة أميركا، لأزمها منذ نشوء الدولة، باعتبار أميركا نفسها أرض ميعاد (وليس الشرق الذي أدار له الغرب الأوروبي ظهره، بعد 1492).

وبرز هذا الاعتقاد الجديد في السياسة الأميركية: فمنذ واشنطن حتى كلينتون وجورج بوش الابن، خاطب الرؤساء الأميركيون الحسّ الديني، للتأثير في أفئدة الشعب الأميركي وعقوله، واجتذابه إلى تأييد «الأهداف الرئاسية»، : «. . فإن الدين والسياسة شكّلاً نسيجاً متداخلاً عبر تاريخ الولايات المتحدة، منذ الفترة الاستعمارية وحتى وقتنا الحاضر»[99]. «لقد أثر الدين، منذ الثورة الأميركية وحتى حرب الخليج، في رؤية الناس للحرب، وهذه الرؤية انقسمت إلى رؤية تعارض الحرب وأخرى تؤيدها»[100]. لقد خاض البوشان الحروبَ في أرض الإسلام على إيقاع مصالح الشركات الأميركية وسواها، بغطاء بروتستانتي - يهودي، في عزّ الصراع الفلسطيني الإسرائيلي، حيث بات ياسر عرفات، رئيس السلطة الفلسطينية حبيس رام الله وهو يقول سنة 2002: «بين النفي والاستسلام والقتل، اخترتُ الشهادة، اللهم امنحني الاستشهاد»! - فخاض جورج بوش الأب حرب الخليج الأميركية الأولى بغطاء دولي؛ وخاض الأبن حرب أفغانستان (وسُمح لشارون بحرب استئصالية للفلسطينيين) ثم خاض مع بريطانيا وإسبانيا وأستراليا. . غمار الحرب على العراق لاحتلاله (2003)؛ وقام بتصنيف المعتدى عليهم (أفغانستان، العراق) والمهددين بالعدوان (إيران، كوريا الشمالية، سورية ولبنان وفلسطين) بأنهم في (محور الشر). وهذا التصنيف الديني للسياسة الأميركية يكشف ثنائية الموقف السياسي - الديني الأميركي، كما يكشف تناقضه الداخلي: فهو مثلاً يقول بإلغاء العبودية، ويعمل في الوقت نفسه على تشجيعها؛ وينادي بالاندماج، ويمارس الفصل العنصري في آن. ما الدين إذاً في السياسة الأميركية؟

إنه «نظام متكامل من المعتقدات، وأسلوب حياة وشعائر ومؤسسات،

---

(99) كوربت (مايكل) وميتشل (جوليا): **الدين والسياسة في الولايات المتحدة**، ج1؛ القاهرة، مكتبة الشروق، 2001 (تعريب عصام فايز وناهد وصفي)؛ ص 9.

(100) م.ن، ص 11.

يمكن للأفراد من خلالها أن يعطوا أو يجدوا معنىً لحياتهم بالتوجه إلى ـ والالتزام بما ـ يعتبرونه مقدساً أو له قيمة نهائية»[101].

يستفاد من هذا التعريف أن للدين أربعة أجزاء، يمكن للسياسة أن توظفها في خطابها وممارساتها: معتقدات/ أسلوب حياة/ شعائر/ منظمات اجتماعية.. أما تأثير الدين في السياسة الأميركية فيُلحظ من خلال سعي إحدى الجماعات إلى جعل مذهبها الأخلاقي، قانوناً، يعمل به في البلاد، «وغالباً ما تشكل الهياكل التنظيمية الحدودَ المشتركة مع عالم السياسة»[102].

ونرى أن ادعاء السياسي قداسةً ما، هو الذي يجعله يتقرب ـ حتى في دولة علمانية ـ من المقدس الديني أو ماله قيمة نهائية في عقيدة الجمهور. هذه العلاقة بين الجمهور والمقدس هي التي تميز النشاط الديني من سائر الأنشطة الاجتماعية الأخرى. فكيف تتقاطع في الولايات المتحدة (العلمانية) العلاقتان الدينية والسياسية؟

من جهة، السياسة تستخدم السلطة (الحكم)؛ ومن جهة ثانية السلطات مختلفة في المجتمع وهي اجتماعية ـ اقتصادية ـ سياسية، بنظر مايكل كوربت وجويا ميتشل. والحال، أليس في المجتمع الأميركي سلطة دينية؟ وما معنى اللوبي اليهودي، إذاً؟ هذا ما يخفيه العالمان الأميركيان، لإظهار المجتمع الأميركي بمظهر علماني بحت (**سوسيولوجياً، ليس هناك جمهور ديني محض، ولا علماني بحت: هناك الأثنان معاً، وأكثر**)؛ ويريان، من زاويتهما، أن السياسة هي تحديد السلطة (الحكم) لقيم المجتمع (معتقداته، مثلاً)؛ وأنها موجودة لحل النزاع بين القيم الاجتماعية المتعاكسة: اختلاف الجمهور حول ما يحدث: إجهاض/ لا إجهاض؛ البطالة وسبل معالجتها، الخ. وهنا يلاحظان أن للدوافع الدينية تأثيراً بالغاً

(101) م.ن، ص 12.

(102) م.ن، ص 13.

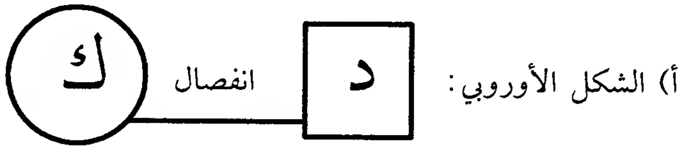
في تحديد قيم المجتمع الأميركي المختلفة. حتى إن دور الدين في حدّ ذاته (التواصل عبر المقدس البروتستانتي/اليهودي، مثلاً) كان قيمة اجتماعية دار حولها صراع سياسي كبير في النظام الأميركي، حيث الجماعية الدينية، بعد العائلة، أو إلى جانبها غالباً، هي أول جماعة للاتصال المباشر بين أفراد الجمهور. وفي التواصل أو الاتصال تحدث السياسة، بوصفها وسيلةً لتحقيق أهداف جماعية (التعاون)، فتلعب دورها في حلّ النزاع، وإعطاء معنىً لحياة الأفراد، بالاشتراك مع الدين. إن الدين والسياسة يهتمان معاً بسيطرة السلطة وهيمنتها على حياة الأفراد (الجمهور) فالدين يهتم بـ«السلطة المقدسة»، والسياسة بـ«السلطة العلمانية»، الدنيوية، العادية. مما يعني أن سلطتين، على الأقل، تتنازعان الجمهور الأميركي، وأنه ديني في مسلك، وعلماني في مسلك آخر. وهذا دليل على تعايش الديني والعلماني لدى جمهور مشترك. لكنْ، هناك صراع سياسي بين مختلف الجماعات الدينية لفرض سيادة قيمها، وهناك الجمهور المشترك، الذي يتعاقب، على حكمه، السياسيُّ والدينيُ. صحيح أن النظام الأميركي ليس ثيوقراطية بالمعنى التقليدي، حيث تنشأ حكومة، ذات وحدة سياسية، بمقتضى قانون إلهي. صحيح أيضاً أن مثل هذا القانون، مهما تخّفى وراء علمانية السياسة الأميركية، موجود في صميم السلطات السياسية الأميركية وفي عقلية الجمهور الأميركي: «جميع السلطات، في النهاية، تتولاها السلطات الدينية»[103]. فهل معنى هذا القول أننا أمام ثيوقراطية جديدة، عالمية؟ لا ينبغي لنا التسرع في الحكم، قبل النظر في ما حدث بين الدولة والكنيسة في الولايات المتحدة. ما حدث ليس فصلاً أو قطعاً، على غرار بعض الدولة الأوروبية؛ بل تقسيم عمل، انفصال ظاهري، مع انتماء باطني. فالشكل التقليدي للفصل بين السياسة والدين ارتدى شكل المباعدة بين الدولة (د) والكنيسة (ك)، كما في الترسيم التالي:

---

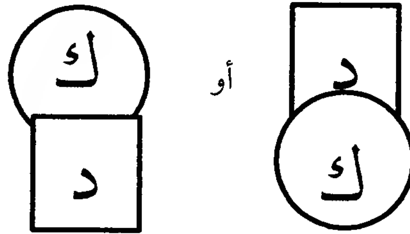
(103) م.ن، ص 21.

ترسيمة رقم 3: **أشكال العلاقة بين الدولة والدين:**

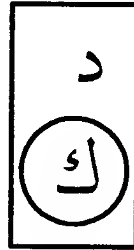
أ) الشكل الأوروبي:



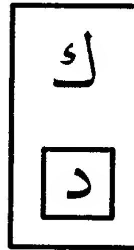
ب) أما الشكل الأميركي للمباعدة فهو احتوائي:



ج) فيما ارتدى احتواء الدولة للكنيسة، شكل الهيمنة الكاملة:



د) وقابله شكل احتواء الكنيسة للدولة:



في المخيال اليهودي، النظام الثيوقراطي لحكومة موسى (الدينية، افتراضاً)، وكذلك في المخيال الإسلامي حكومة محمد (المدنية) هما

أنموذج أولى (أ) للفصل (Archétype) يقابله، عند الأميركيين، أنموذج الدولة التوتاليتارية (الشمولية) (أنموذج ب): دولة احتواء الدين وشمولية سياسية هتلر، ستالين، ماوتسي تونغ، الخ).

وفي المخيال البروتستانتي، خصوصاً الأميركي، تترسب آخر صورة لدولة الكتلة الأوروبية، حيث حكومة الفاتيكان (منذ 1929) دول مستقلة على أرض إيطالية (لها دولة أخرى)، وحيث البابا هو الحاكم الزمني للحاضرة، مع أنه الحبر الأعظم لكل الكاثوليكية العالمية.

وفي هذا المخيال، صورة جديدة للكنيسة البروتستانتية: ارتباط المؤسسة الدينية بالدولة. أما فصل الدولة عن الكنيسة فهو «فصل قانوني بين مؤسسات الدين ومؤسسات الحكومة، مع ضرورة وجود حكومة مدنية لحماية الدين من الدولة، وحماية الدولة من الدين، وضمان استقلالية الفرد في دينه وفي سياسته». (م.ن).

هذا معناه، سوسيولوجيا، إعادة تنظيم العلاقة بين السياسة والدين، باحتواء، لا بإلغاء. فهل هذه علمنة بالمعنى الأوروبي؟ أم علمنة بالمعنى العربي ـ الإسلامي، كما حدث في العصرين الأموي والعباسي، أو كما يحدث في بعض الدول العربية (مصر، سورية، العراق..)؟

في تجربة لبنان الفريدة، جرى احتواء السياسي للطائفي، سواء بتوظيفه (توظيف الشطر الإسلامي من الطوائف) أم بالتحالف معه (الكنيسة المارونية ورئاسة الجمهورية، المحصورة بالموارنة، حتى تاريخه). وفي تجارب مصر وسورية، جرى توظيف الديني رسمياً، مع إبقاء هامش محدد للمعارضة الدينية، واليسارية أحياناً.

و) بوش: عنصرية سياسية ـ دينية جديدة:

يذهب البروفسور اللبناني الطبيب النفسي **عدنان حب الله** إلى قراءة الحدث السياسي الأميركي، بعين المحلل النفسي، بعد 11 سبتمبر، ويرى

في مقدماته النظرية لحدث الحرب، أن الحرب **فحولة** (حب جنسي)، فيما الاستعانة بالآخر تعبير عن عجز جنسي (إخصاء)، ليلحظ تعاكساً في الحدث السياسي المدروس: (هوية بدون قوة)، مقابل (قوة ضد هوية):

«ومن هذا المنطلق حاز **بن لادن** على دور البطل في الأوساط الخليجية، وبغض النظر إن كان عمله ذا فائدة أو مسيئاً للقضية العربية. فالمهم أنه حقق ماعجز الخليجي عنه، وأعاد إليه اعتباره وفحولته، بكسر القوّة التي يتفاخر الأميركي بها [11/ 9/ 2001]»[104].

بعد 11 سبتمبر، بدأ استعراض قوة أميركا، من أفغانستان إلى العراق، وحتى في فلسطين حيث ادّعى شارون أنه وجد في عرفات، بن لادن خاصاً به: «ويتبين لنا أن ضرب أفغانستان والعراق سيكون بلا رحمة، لأن الشعور بالذنب هو باتجاه الآلهة، وليس الضحية»[105]. وإن خطاب بوش الابن كان دينياً بامتياز، إذ أعاد محورةَ العالم على محورين لا ثالث لهما: إما خير وإما شر. وسعى إلى التوهيم بأنه سيستعمل تكنولوجيا (الخير) لضرب محور (الشر)، مستفيداً، على ما يبدو، من خداع سابق لإنسانية القرن العشرين حيث أدّت الأفعال العسكرية إلى سقوط مئات ملايين القتلى، بلا طائل، بلا هدف آخر سوى القتل. وكان من الطبيعي ارتدادُها على فاعليها وضحاياهم، لو كانت المراجعة السياسية النقدية ممكنة، بسؤال: إلى أين يذهب المحاربون بضحاياهم؟ ما ظهر في أميركا بعد 11 سبتمبر ليس المراجعة السياسية المنشودة، بل عنصرية جديدة، عنوانها «مكافحة الإرهاب» الجزئي بإرهاب كلي. فأصاب جورج بوش الابن، ما أصاب أباطرةً وإمبراطوريات، وهذا ما يسميه البروفسور حب الله

---

(104) حب الله، عدنان: **الحَدَثُ السياسي، قراءة نفسية تحليلية**؛ بيروت، دار العلم، 2003؛ ص 14.

(105) م.ن، ص 22.

«سراب الخلود وغيبوبة نرجسية». إنها سياسة عنصرية، لأن الرئيس بوش وضع في محور شرّ (ه) الجديد: العرب (العراق، مسلمون)، والفرس (إيران، مسلمون، شيعة) والصّفر (كوريا الشمالية: شيوعيون). وظهر في محور السلم أو نقد الحرب: العالم العربي الإسلامي، فرنسا (كاثوليك، إجمالاً)، ألمانيا (بروتستانت)، روسيا (أرثوذكس)، الصين (كونفوشيوسية، شيوعية أيضاً).

ـ أما جديد البروفسور حب الله في مقارنته بين الإسلام والكنيسة(106) فهو اكتشافه أن في الإسلام، **الدولة هي الكنيسة**، ما دام رأس الدولة هو أمير المؤمنين، أمير الدنيا والدين، على ما يُخال، ومادام هناك مشايخ يدافعون عن دولة استبدادية بالذات، لا عن الدين، عندما يرفضون فصل دينهم عن دولتهم، عن السياسة، أي عن موقعهم، هم، فيها.

وأما جديده المتمّم فنجده في استرجاعه للحدث السياسي العالمي، بعدما حدث لأميركا 11 سبتمبر: العالم في جهة، والدجال/ الديان ج.ج. بوش في جهة ثانية، مع خطاب ديني، منزوٍ تحت «العباءة السياسية»، حيث يتعاقب على السياسة العالمية أباطرة متألهون، كل في عصره: الإسكندر.. نابليون.. بوش الابن. غير أن «تأله بوش» السياسي، معزز بقوّة الدولار (مثلاً، 87 مليار دولار «لإعمار» أفغانستان والعراق، بعد تدميرهما واحتلالهما)، وبنقل «الكنيسة» من روما إلى واشنطن، حيث تقوم «دولة ثيولوجية» تدّعي أنها هي مركز «عالم الخير» الذي تديره أصولية بروتستانتية جديدة وفريق صهيوني (يعتبران إسرائيل هي الدولة الديمقراطية الوحيدة في المنطقة)، حملا يافطة (المحافظين الجدد)، واخترعا (الإرهاب الإسلامي) لإحلاله محل النظام الشيوعي، إبّان الحرب الباردة. ولعصبة بوش هذه طوطم جديد: الدولار؛ وتابو توراتي (زوال إسرائيل = زوال

---

(106) م.ن، ص 60.

أميركا). بوش الابن، المدمن على الكحول شهد في المرحلة نفسها تقديم ابنتيه القاصرتين للمحاكمة، بتهمة الإدمان على الكحول أيضاً. إنها أميركا التي تحاسب الآخرين، ولا تُحاسَب، إذ يدمن رئيسها، الآن، على تغطية سياسته بتدينه. وفي حال فشله، سينتحر بالكحول، أو بسواها. وعلى خطاه، أظهر **برلسكوني**، رئيس وزراء إيطاليا (2002) عنصريته الغربية، حين أعلن أن الحضارة الأوروبية متفوقة على الحضارة الإسلامية. ولا داعي للاستشهاد بأفعال شارون (حارس الجحيم الأميركية) في فلسطين، فهي وقائع تفوق الخيال الأميركي، وتصب في جرميته العنصرية. إنها عودة إلى حروب دينية ـ صليبية، لم يدرك السيد **حسن نصر الله** معناها التاريخي، فسارع إلى القول بإلغائها، إعلامياً، من الذاكرة ـ وهي تحدث ـ، لعل «المسيحية الغربية» تقف إلى جانبه، جانب الإسلام المرفوض من هذه «الديمقراطية النرجسية» التي تتحول إلى عدوانية أصولية ضد الآخر.. كما لاحظ حب الله. فجورج بوش الابن **يختصر** في شخصيته الدولارية الديانتين، الطوطمية والسماوية (المسيحانية، تحديداً) التي تقتل بلا رحمة:

«وهكذا نرى الديانتين تسيران جنباً إلى جنب. رجل المافيا، مثلاً، هو رجل مؤمن ومتدين، ويتردد باستمرار إلى الكنيسة للصلاة وطلب الغفران. ومبيّض الأموال، تاجر السلاح والمخدرات: يصلي ويصوم ويدفع الزكاة»[107].

ويتابع البروفسور حب الله مساهمته العلمية النفسية في تحليل الشخصية الدولارية، القاتلة بلا رحمة، فيتناول شخصية **آريل شارون**: شخصية متميزة، أصدق إنسان في إسرائيل، لأنه يعبّر عن المشروع الصهيوني الذي تماهي بكل أنواع الأكاذيب، لكي يضفي على (قضيته) شرعية مستحيلة؛ فلا يترك لزعماء العرب حتى ورقة التوت لكي يتخفوا

---

(107) م.ن، ص 121.

بها: «إسرائيل وجدت بالقوة ولا يمكن أن تستمر إلا بالقوة»[108]. أما الجمهور الإسرائيلي الراهن فهو مع القتل بلا رحمة. وإلا، فما معنى تأييد، 72 بالمئة لسياسة آرييل شارون وعمله العسكري؟ هل يجهلونه هو وسياسته؟ هم يعرفون تماماً ممارساته الوحشية، التي تسير في مسارٍ انتحاري: فهو نزّاع إلى القتل (ألم يقتل جميع الأسرى، 52 فلسطينياً أسيراً، دفعة واحدة، أيام موشي دايان؟)، مجرم، إجرامي (مجازر صبرا وشاتيلا، بيروت 1982)؛ حبيس هوام جرائمه (قتل الآخر مسألة عددية، لا إنسانية)؛ لكن قتل الآخر «ينفي إنسانية الآخر، بقدر ما ينفي إنسانية القاتل»؛ وينتج لدى المقتول، صموداً جسّده الجمهور الفلسطيني الذي انقلب إلى شعب مقاوم، وقلب المعادلة البوشية ـ الشارونية، بين الضعيف والقوي، بين الحق والباطل، بين الشرعية واللاشرعية، ووضع «إسرائيل» المحاربة في موقع دفاع عن مشروع وجودها الآن، لا عن أمنها فقط. ويصف البروفسور حب الله عقلية شارون بأنها ذات بنية ذهانية (Paranoïque)، عنفية، تتصرف بجنون، لإلغاء التاريخ وكأنه لم يحدث، ويخلص إلى الاستنتاج: أن شارون الذّهاني لا يستطيع سوى الهرب إلى العنف؛ وكذلك حال قسمٍ كبير من الإسرائيليين. فهم يتخيلون، مثلاً أن مشروع إلغاء عرفات، يفضي إلى إلغاء القضية الفلسطينية، دون أن يتفهموا معنى إلغاء الآخر، كمعادل موضوعي لإلغاء الذات، والسير نحو العدم.

أما معنى مشروع إلغاء عرفات (أبو عمار) فينطلق، عندهم، من رمزية الأب، الخيالي، القيمي ـ الأب الواقعي، البيولوجي (رب العائلة). إنهم مسكونون بالأبوية البطريركية، السلطوية والرعائية، الذكرية طبعاً؛ (حيث يتواصل الأب والجد)؛ ولذا نراهم يمزجون بين الأبوية الدينية والأبوية السياسية (شارون، أب قائد للإسرائيليين، قائد منتظر، ومنتظِر

(108) م. ن.، ص 179 وما بعدها.

بدوره: تحول الابن (بوش) إلى أب آخر، تحول شارون إلى مسيح آخر (مهدي جديد)، بعد قتل الأب الآخر (الفلسطيني، عرفات). هنا ينكشف مغزى التوريث السياسي: استمرار الأب في الابن، فلا يكون موت الملك سوى موت رمزي. لكن، يلاحظ حب الله: عند العرب، الأب المهزوم، لا يهزم (عبد الناصر، 1967، مقابل ديغول بعد استفتاء 1969)؛ والابن (محمد الدرة) يحتمي بوالده (فلسطين)، وهو يشهد لصورة (إذلال الأب) الذي يحميه، وصورة ياسر عرفات، الأب القائد، المحاصر، وصورة آلاف العمال (الآباء) المهانين وهم ينتظرون عند الحاجز، للسماح لهم بالعمل لدى الإسرائيليين المحتلين، بدلاً من المطالبة بتحرير الأرض.

إن «الأب» هو قائد مثالي تحتاج الجماهير العربية إليه، في لحظة انهزام أو انهيار، في لحظة خطر وجودي. ولكن الأب المهان، يستثير لدى جماهيره ردود فعل عنفية: الاستشهاد (الانتحار). إنه أبٌ خيالي، سياسي، يصنعه خيال الجمهور للتعويض الرمزي عن كارثة الواقع. فتقوم علاقة نرجسية بين الأب القائد/الواقي/المثالي، وبين المواطن الضعيف، المقهور. هكذا، تحول ياسر عرفات من رئيس سلطة أو دولة عتيدة إلى رئيس/رمز؛ كما تحول صدام حسين المصاب بعقدة عبد الناصر ـ على ما يرى حب الله ـ إلى المتماهي بأسطورة «القائد المنقذ» قبل سقوط نظامه واعتقاله، وسط جمهور مصاب سياسياً بعقدة الانتظار، ما دام محروماً من ممارسة السياسة، ومن الانتصار بها.

أمام هذا الشرخ بين الجمهور والسياسي، تتجدد المساءلة السوسيولوجية: هل يُسِقط الجمهور عقدة انتظاره ـ بعدما جعلها بعضهم عقيدة ـ ويواجه بنفسه واقعه الكارثي، متحملاً مسؤولياته، متدبراً سياسته بعقله وعلمه وتقنياته المتيسرة؟

يلاحظ البروفسور عدنان حب الله أن الانتظار بات عقيدة عامة لدى المسلمين، من شيعة وسنة، وإن انتظر بعضهم [الشيعة] إماماً معصوماً،

وبعضهم الآخر، بطلاً منقذاً. إنه انتظار المؤنث (الأمة، الجماهير.. «كل جمع مؤنث»[109] عند الزمخشري) للذكر، للأب الذي سيقود أبناءه (أو بناته) إلى الخلاص) «يا أبنائي.. يا أبناء شعبنا العظيم.. يا أبناء أمتنا المجيدة.. الخ.). في الغرب يخاطبون «مواطنين». هنا، جيل انتفاضة فلسطين 2000، هم أبناء آباء 1948، أبناء النكبات والمخيمات. فعندما يهزم التاريخ السياسي، أو يلغى كقوة، يُستعان بالدين كهوية رمزية لحاضر قلق، انطلاقاً من أب ميت، مما يسهّل تماهي الجمهور بقائد خيالي، مثالي، رمزي (ميت)، ويعني أن الميت آتٍ لإنقاذ الحي من موت آخر، وأن الجمهور الذي لا يقاوم موته، إنما يستقيل من تدبيره السياسي. وهذا ما لم يحدث في لبنان، ولا في فلسطين ولا في العراق.. فما حدث هو مقاومة الجمهور، التي زعزعت مقولة **برجنسكي وشارون**: «الشرق الأوسط منطقة ميتة سياسياً». فكما تلازم شارون وبوش في العدوانية النرجسية، تلازم الجمهور والمقاومة في مواجهة العدوانية هذه. وهنا معنى لجوء آرييل شارون وفريقه إلى جعل دولة صغيرة (إسرائيل) تشجع دولة بوش العظمى على محاربة العرب لاحتوائهم بالقوة؛ وهنا أيضاً معنى وحدة العرب في كراهية أميركا وبريطانيا وإسرائيل.. ولئن كان (الشيخ) أسامة بن لادن يدعو إلى السلفية ـ التي يرفضها العرب والغرب معاً، كما يظن حب الله ـ، فإنه مع ذلك وعلى الرغم من استنساخه الأصولي الوهابي ـ الأميركي، المزعوم أو الحقيقي، يقاتل أميركا وحلفاءها. وفوق ذلك، هناك رجال دين آخرون يقودون مقاومة (الشيخ أحمد ياسين، حماس؛ السيد حسن نصر الله، حزب الله، الخ)، إلى جانب رجال دين، وظيفتهم «.. بالإضافة إلى تدبير شؤون العامة والأحوال الشخصية ـ إصدار الفتاوى بما يصبّ في مصلحة

(109) «هم تآمروا خلسة.. وعن قتلي، تحدثوا
ماهمني جمعهم؟ كل جمع مؤنث».
رواه لنا عبد الله العلايلي، مع إحالة شفهية إلى الزمخشري.

السلطان ودعم نفوذه في الأوساط الشعبية».



ختام أولي:

نختم هذا الفصل، السياسة، بسؤال سياسي: مَنْ المنبوذ لدى الجمهور العربي، أهو السياسي المهزوم، التابع، المحايد، أو المخاتل؟ أم هو رجل دين تابع للسياسي، جاهز لخدمته، كموظف في أجهزته؟ أم أننا نشهد مولداً لسياسي مقاوم ورجل دين مقاتل، هما اللذان يخيفان الغرب، بعدما أخذت تتغير صورة شرقه المتخيل؟

لا مشاحة أن الإسلام، كمنبوذ جديد، اخترعه المحايد العنصري الغربي، تحديداً، اليهودي والبروتستانتي[110]. يرى جورج قرم أن الغرب سعى إلى مأسسة البنى التقليدية، إلى تحديثها وفق حاجاته هو، لا وفقاً لضروراتها؛ وتالياً، آثر الغرب التعامل مع تقليديين، من زعماء عشائر وزعماء دين. وأخطر ما في هذه المأسسة (Institutionnalisation) أنها انصبت على «مأسسة المشاعر العربية/ العشائرية/ الطائفية في المستوى السياسي»، مما أفضى إلى تعددية النزاع، لا تنوّع الإجماع أو التوحد: أمة هندوسية، وأمة مسلمة في هند واحدة تاريخياً؛ تشريع فرنسا لوجود «طوائف تاريخية» على أرض لبنان، الخ. فالصور المرسومة للجماعات العرقية ـ الدينية هي نتاج بنية ذهنية، خيالية، لا واقعية[111]، هي بنية غربية، مركزية ـ اثنية، تتخيل الشرق الذي يناسبها، منذ 1492. أما محرك الصراع الجديد بين غرب القوة وشرق «الموت السياسي» ـ كما تصوره برجنسكي وسواه ـ، فهو: مصالح دول/ شركات مختلفة، متعددة الجنسية.

---

(110) م.ن، صص 223 ـ 224.

(111) قرم، جورج: **شرق وغرب، الشرخ الأسطوري**؛ بيروت، دار الساقي، 2003. صص 72، 116، 131، 153.

وأما مسوغها الإيديولوجي غرباً، فهو خطاب هوية نرجسية، لاعلمية، ولا علمانية تالياً. إنه خطاب هويات متخيلة، لفرض أهواء ثقافية على كل الآخرين، المختلفين. فكما رأينا ليست «علمانية الولايات المتحدة» قيمة سياسية جوهرية؛ إنما هي «حرية الممارسة الدينية»، لا «فصل الديني عن الزمني أو السياسي»: يقول «**جماعة نافذة**» في الولايات المتحدة الأميركية، 2002، «نظامنا علماني ـ رؤساؤنا ليسوا رجال دين ـ لكن مجتمعنا هو الأكثر تديناً [الأكثر أصولية] في العالم الغربي». في الولايات المتحدة الأميركية، لا يشار إلى الإسلام، كدين إلى جانب البروتستانتية، فيما اللوبي اليهودي (الصهيوني) شريك كامل في الإدارة الأميركية. وفي فرنسا، يُعترف بأن الإسلام هو «الدين الثاني» بعد الكاثوليكية، ومع ذلك، يستبعد إيديولوجياً من التحليل السوسيولوجي السياسي، مما جعل جان ـ ماري غيهانو يتحدث (كما ورد عند قرم)، لا عن نهاية الإيديولوجيا أو التاريخ، بل عن **نهاية الديمقراطية**(112)؛ وعن عودة الأنموذج السلبي للآخر، لصورة العرب في ذهن السياسيين الغربيين، مع تغييب مبرمج، إعلامي وثقافي، لدورهم في اصطناع «صورتنا هذه»، والمحافظة على تجديد إنتاجها مباشرةً ومداورةً، بمرجعية «دولتهم المختارة» و«شركاتهم المميزة». في هذا السياق، برز في مرحلة أولى «**إسلامُ الشركاء**»، السعودي والتركي والباكستاني، وهو «إسلام مُفرنج»، اتخذوه حليفاً في مرحلة الحرب الباردة، ثم صوروه «منبوذاً جديداً»، في مرحلة مابعد سقوط الاتحاد السوفياتي: حل في ذهنهم، «الوحش الإسلاموي» محل «الوحش الشيوعي»، فإذا بالوحش يصرخ: اقتلوا **الوحش!** ـ بالإذن من **هو شي مينه** الذي رأى أن «اللص يصرخ: اقبضوا على اللص!».

أليس «التوحيد» المدّعى غرباً هو «دين الخروج من الدين»؟ وإلا فما

---

(112) مذكور عند جورج قرم (ص J-F. Bayard: Les Illusion Identitaires, Paris Fayard, 1996.153.

الذي جعل هذا الغرب (العلمي/ العلماني)، هذا الوحش الرأسمالي المسلح جداً، لا يرى الإسلام، كما هو، الآن: معادل عالمي للمسيحية؟ لأن الشرق لم ينخدع تماماً بلعبة الغرب: «فهم الشرق إذاً، لعبة التوزان بين الديني والروحي. أصبح الدخول في اللعبة الدينية مهنة رائجة، كمثل الدخول في الجيش أو في المعترك السياسي..»[113]. فهل هذه حقاً لعبة الديني - السياسي في العالم العربي والإسلامي؟

(113) J-F. Bayard: Les illusions identitaires op. cit.

الفصل الثاني: رجل الدين

1. تمهيد

- سواء اعتبر نفسه عالماً، خبيراً، أم متخصصاً في دين ما، وسواء عليه أمارس السياسة كمواطن أو كزعيم (روحي) كاريزمي، أم لم يمارسها، فهو **يمارس وظيفة خاصة به دون سواه، هي بكل دقة ربط الآني باللامتناهي، الملموس بالمجرد، العادي بما فوق العادي** (بالمقدس)، **التاريخي باللاتاريخي، إلى ما هنالك من مثاليات؛ وهو يتزيابزي فارد، مميز بدُرْجَة أو موضة تحدد درجته في السلم الاجتماعي، وتؤشر على مكانته المزدوجة ـ مكانته في بنيته الدينية الخاصة به بين أقرانه، وفي بنيته الاجتماعية وسط جمهوره**. اجتماعياً، لا رجل دين من دون جمهور، يخدمه فيستخدمه. ولكنه ممكن في الدولة وخارجها، ممكن أن يكون سياسياً مع السياسة، ومواطناً حقوقياً، عادياً بين مواطنين عاديين. فرجل الدين، من الحازي[1] (الحاوي) والساحر والكاهن، مثل رجلة الدين (الحازية/ الساحرة/ الكاهنة أو العرافة)، إلى النبي والإمام، أو الرسول والصحابة والتلاميذ (من التلمود، أصلاً)، إلى الرباني والراهب والشيخ، تمأسس في المجتمع الاعتقادي، معبراً عن حاجة الدنيوي إلى القدسي (الأنا الربي الأعلى) عن تحول العادي إلى مقدس. هذه الحاجة النفسية ـ الاجتماعية يعبر عنها بلسان الروح التي تُقَال على الذات والعقل وحتى على النفس، بمعنى الأنا والنحن. ولا يمكن فهم معنى هذا

---

(1) الكاهن الذي يتنبأ من خلال النظر في أعضاء حيوان أو إنسان.

التوجه الإنساني، هذا التشكّل الديني للإنسان، من المجتمع البدائي حتى المجتمع الصناعي الحديث، من دون تفهم الشكل، بل الأشكال التي تزّين بها ليتفرَّد عن سواه. فالشكل الديني يدل على رتبة معرفية، مثلما يدل على مرتبة اجتماعية. ومما لا شك فيه أن المعرفة الدينية، بإزاء المعارف الأخرى، لا سيما المعرفة السياسية المزمنة، والمعرفة التقنية المستحدثة، إنما تحيل المتدين، أو طالب الدين، إلى مرجعية اعتقادية، إيديولوجية، عنوانها وصل المعلوم بالمجهول. وبهذه الصفة، ينتمي صاحبها إلى سلالة ثقافية/دنيوية أو مادية، هي سلالة العلماء المختصين، المتخصصين في علوم الدنيا، المستكشفين لمجاهيلها، بدون ادعاء معرفة غيوبها. مع ذلك يصادر العالم الديني على العلم الدنيوي، وذلك إما بتوسع إيديولوجي (الدين هو علم كل شيء) وإما بتسلط سياسي، وإما بالاثنين معاً.

2 ـ من هو الديني؟

لكن عندما ننتقل من السياسي إلى الديني، هل نجدنا أمام ظاهرة مشتركة من زاوية الجمهور؟ أم أن المكان المقدس، مكان العبادة مثلاً، هو الذي يميّز اجتماعياً وظيفة رجل السياسة من وظيفة رجل الدين؟ وتالياً لا يُتاح الجمهور العبادي لغير الديني في سياق الشعائر أو الطقوس، فيما يتاح الجمهور العادي للسياسي وللديني على حد سواء، خصوصاً عندما تتفاعل أو تتلازم، في ميدان مشترك، المعرفتان السياسية والدينية، بوصفهما صادرتين عن مرجعية إيديولوجية مشتركة، واحدة أحياناً، خطابها التوهيم أو التعقيد (تقديم عقيدة لجمهور). إن التوهيم السياسي، مثل التوهيم الديني، يُقَدّم للجمهور بأشكال وألفاظ مختلفة، ولكن بذريعة واحدة: توحيد الجمهور تحت زعامة سياسية أو عباءة دينية، تُنْسَج منها وحولها عباءةُ زعامةٍ دينية ـ سياسية؛ ولغاية أخيرة هي «جلب الدنيا إلى الرؤساء»، رؤساء القوم السياسيين والدينيين معاً، أو كلا منهم على حَرْد!

تساءل **صقر أبو فخر**[2]: **«كيف يسمون رجل الدين عالماً»؟** فنفى عنه صفته «العلمية» وجزم أنه «رجل دين وكفى»، وظن أنه حسم مشكلة النزاع بين العلمي والديني على صفحات الجرائد أو في الكتب، وفاته أن الحسم الآني هو لدى الجمهور، فإذا كان «علمياً» ربما ذهب إلى ما ذهب إليه أبو فخر، وإن كان «أمياً» ثارعليه، منافحا عن «رجال دينه»، «العلماء». يقول:

«لكن، ما علاقة رجال الدين بالعلم؟ وكيف يسمون رجل الدين عالماً؟ إن أمثال هذه العبارات من عيار «علماء الدين» أو من طراز «علماء الفقه والحديث» ما هي إلا مصطلحات زائفة ومضادة للعلم من الألف إلى الياء، واعتداء على العقل والعلم والمعرفة وحقائق الأمور. فرجل الدين ليس رجل علم البتة، إنما هو رجل دين وكفى! فهو اختصاصي في المسائل التي يتقنها مثل الزواج والطلاق والحلال والحرام والحدود والمواريث والأحاديث والمناسك وتلاوة الآيات وتجويدها، فإن علا صار فقيها يجيد الفتوى ويعرف القياس والمقابلة والجَرْح والتعديل واستحلاب النتيجة من النص، ويلبس الجبة ويطلق اللحية ويحمل السبحة، فوق هامته يلتف ثعبان هندي راكد، وفي نخاع رأسه يقعي بدوي راقد. إن كلمة علم لها معنيان [..]. فالعلم النافع هو المعرفة بالأشياء [..] أي العلم التجريبي أو الرياضي أو البرهاني أو الاستنباطي أو حتى النظري. والعالم هنا هو العالم بالطبيعة والأشياء والآلة والإنسان. أما العلوم الأخرى فهي «العلوم المدونة» مثل «العلوم» الدينية، أي معرفة الأحكام الاعتقادية والشرعية، والعالم في هذا الحقل هو الذي يعرف ما في الكتب فقط، ومثاله رجل الدين. [..] وبالطبع هناك «العلوم المزعومة»، مثل علم التنجيم الشائع جداً في هذه الأيام. إن أعظم إنجاز في التفكير العلمي هو

---

(2) أبو فخر، صقر: **كيف يسمون رجل الدين عالماً؟** بيروت، ملحق جريدة السفير، السبت 31/ 3/ 2001، ص 12.

البرهان القائم على الأدلة القاطعة والمنهجية والتحليل المنطقي والاختبار. غير أن الفكر العربي، منذ انبثاقه العظيم في القرن الثالث الهجري، وحتى قبل ذلك بكثير، لم ينبثق في أرجائه عنصر البرهان قط، بل إن القياس كان سيد التفكير دائماً. واستقر التحليل والاستنباط على أساسين: التلقين والتسليم. ربما لا يعارض بعض رجال الدين اكتشافات العلم؛ لكن الدين أو الفكر الديني، كمنظومة فكرية ـ اعتقادية، يتعارض حقاً مع العلم. ويكاد كل اكتشاف جديد يزلزل أركان الفكر الديني [..] رجال الدين المسلمون، في معظمهم، يعتقدون أن جميع الحقائق الجوهرية وجميع المعارف الأساسية كُشِفَتْ مرة واحدة، منذ نزول القرآن الذي احتوى منذ البداية [على] العلم برمته. لذلك فإن أي تفكير يجب أن ينصبّ على العودة إلى الوراء ومحاولة معرفة هذه الحقائق والمعارف، ومهمة العالم والفيلسوف، والمفكر ليست اكتشاف حقائق جديدة، بل البحث عن تأويل جديد للمعارف القديمة»[3].

عبر هذا الاستشهاد النصي الطويل يعبّر **صقر أبو فخر** عن رأي جمهور النخبة العلمية الجديدة في العالم العربي، التي تقول بفصل العلم عن الدين؛ فيما رجال دين ينفون عن أنفسهم هذه الصفة (رجل دين) ويكتفون بوصف أنفسهم بأنهم (علماء) أو (خبراء) دين، ويحتكمون بدعواهم إلى جمهورهم الخاص (المتدين) المُقَلِّد، و(المتعلم) نسبياً، وهم يحاذرون أن يخوضوا معركة مباشرة، فكرية، مع العلماء والمفكرين والمثقفين والكتاب المتنورين، كما حددهم أبو فخر. ويلجأ بعضهم إلى استئصال الخصم بالعنف ـ كما حدث في لبنان إبان الحرب، وفي الجزائر، ومصر، الخ. لكن ما ارتكبه البعض منهم باسم (رجل الدين) لا ينطبق على رجال الدين كافة، لا في الإسلام ولا في سواه. إن ما يثيره صقر أبو فخر من مسائل معلقة في الفكر العربي المعاصر، إنما يعبر عن استمرار المعركة العلمية ـ السياسية في

---

(3) أبو فخر، صقر: م.س. جريدة السفير، ص 12.

جوهرها ـ بين المثقفين المعاصرين وبين أسلافهم (المشايخ)، مثقفي عصور النهضة والانحطاط.. وسواء أكان رجل الدين عالماً وخبيراً، أم عارفاً مختصاً، فهو يؤشر على بنية اجتماعية أنتجته، وما برحت تنتجه، وسط جمهور عربي قِلق، متأرجح بين العلم والدين؛ فهو حين يُحْرَم من العلم الحديث، ماذا يجد أمامه في مجتمعه سوى العودة إلى السحر والعلم القديم ـ ومنه المعرفة الدينية؟ إن الجمهور هو الذي ينتج رجل الدين ووظيفته، وليس رجل الدين هو الذي يخترع، من بواطن كتبه، الجمهور الخاص به. وهذا ما سنبرهن عليه في الفصل الثالث: الجمهور.

إن إشكالية رجل الدين تتخطى، سوسيولوجياً، هذه المساءلة ـ هل هو عالم أم خبير؟ ـ إلى مساءلة أعمق: مدى حاجة الإنسان في كل عصر إلى فسحة أو نزهة روحية خارج الدنيا وعلومها وتقنياتها وسياساتها، حاجته إلى القدسي، الأعلى، الأمثل، الدائم؟ إلى جنة الدنيا؟ إلى البقاء؟ هذه المساءلة، وما تنطوي عليه من إشكال الموت، هي التي جعلت رجل الدين، وأصلاً الدين، حاجة اجتماعية، حاجة اعتقادية، تماماً مثل الحاجة إلى الفن والأدب والشعر، وحتى إلى العلم نفسه. بهذا المعنى، حتى جمهور المجتمعات الأكثر علمية وصناعة وتقنية يحتاج إلى الترويح عن نفسه. و«الرّواح» الذي يعامل «الأرواح»، يحيل الجمهور إلى أرواحية (Animisme)، طوطمية، ديانات؛ لكنه لا يرتدي فقط رداء رجل دين بمواجهة رجل علم، أو رجل سياسة. بل يرتدي أيضاً أردية الساحر، المنجم، المبّصر، وحتى الدجال.. ما دام هناك جمهور يتقبل التدجيل ويدفع ثمنه باهظاً ليس في بلاد الإسلام وحسب، بل أكثر، في بلاد العلم والعلمانية غرباً، حيث ينفق الجمهور الفرنسي على الترويح (Abréaction) بكل مظاهره الشعوذية، أكثر مما تنفق الدولة الفرنسية، مثلاً، على الأبحاث الفيزيائية والنووية.. وكذلك الحال في أميركا المتفوقة علمياً وتقنياً، وحتى في روسيا (الملحدة سابقاً) إبان التجربة السوفياتية (الشيوعية) حيث أحصي أكثر من 8000 «روحاني»، مقابل بضع مئات من علماء العلوم الدقيقة. الخ.

نقول هذا، فقط، للفت الانتباه إلى سوسيولوجية الظاهرة وضرورة درسها كما هي، أقله لفهمها، ولربطها بحركة تطور المعرفة الإنسانية، لا بوعي النخبة العلمية فقط. فالأكتشاف العلمي مختبري. فيما الترويج الديني أداء اجتماعي، جمهوري، عام. وهو بهذه الصفة يحدد ظاهرة رجال الدين في مجتمعاتهم. فإذا كان العلم التجريبي هو وظيفة المتخصّصين به، فإن العلم الاعتقادي هو أيضاً وظيفة أخرى للمهتمين به. هنا تظهر العلاقة الديالكتيكية بين المعرفة والاهتمام أي المصلحة والفائدة ـ كما حددها **هابرماز (المعرفة والمصلحة**، تعريب جورج كتورة، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1993). وعندنا أن المقولات الكبرى، كالعلم والفلسفة والفن، لا تُخرج الدين من حياة الجمهور. حتى إن المقولات الإيديولوجية كالعروبة والعلمنة، كالديمقراطية والاشتراكية، والحرية أيضاً، لا تبعد الإسلام عن ممارسات المسلمين وحراكهم الاجتماعي. مثل هذا الاستبعاد هو توهيم إيديولوجي مضاد. لا أكثر. لماذا؟ لأن الجمهور المحتاج إلى علم حديث، يحتاج أيضاً إلى وهم سواء في فوضاه حيث الحرية بلا حدود أو أشكال، أم في تنظيمه، حيث القيم حقوق اجتماعية وحريات وضعية؛ فالوهم حاجة نفسية، ذاكرية ومخيالية، وإن سماه العلماء الدقيقون افتراضا أو فرضية بحث، يمكن البرهان عليها. فالفكر الديني، كالسحري، هو فكر افتراضي؛ لذا فهو اعتقادي، لا معرفي ولا علمي، بمعنى تحقق الحقيقة. هو إطلاقي، انفلاتي وفوضوي. إنه «**هوية**» لقوم ما زالوا يحتفظون ببدائيتهم أو فطرتهم المعرفية، البسيطة، المبسطة. هذه الهوية تظهر وتختفي، إلى جانب هويات أخرى للجمهور. مثاله أن العروبة، كهوية خاصة بالعرب، قد جعلتهم يتحولون من قوم أو أقوام (أمة) إلى قومية؛ ولكنها لم تمنعهم مع ذلك من الاحتفاظ بالإسلام وبسواه من الديانات، وحتى من اللادين، بوصفه بعداً مقدساً مفتوحاً، متاحاً بسهولة، مباحاً للجمهور عامة، فيما العلم وسواه من فن وأدب وتقنيات، وقف على خاصة.

تاريخياً، صار الإسلام فضاء قدسياً أساسياً لدى العرب، وما زال، ولو

بصور مختلفة، إلى جانب فضاءات قدسية أخرى، كالمسيحية واليهودية والصابئة (المردائيين) واليزيدية.. إلى ما هناك من مذاهب وفرق وملل ونحل! وصارت الفكرة الدينية قيمة اجتماعية، يقولبها الجمهور وتقولبه، تماماً مثل ظاهرة العلم، لكن بمناهج وميادين، ولأهداف مختلفة. إن المقدس ينتج الكاهن، مثلما ينتج الدنيوي العالم، وعلمه. هنا مفارقة لا تحتمل المطابقة. **صقر أبو فخر** انتقد المطابقة، ونحن نؤيده في نقده. لكننا لا بد أن ندرس المفارقة أيضاً بين رجل الدين والسياسي، ما دام رجل العلم لم يبرز بوضوح كاف إلى معترك الصراع مع السياسي، كما حدث في أوروبا وسواها ـ مما جعل **ماكس فيبر** يضع العالم بإزاء رجل السياسة. على كل حال، هذا موضوع بحث آخر، عنوانه: هل بات علماء العرب المعاصرين في موقع يجعلهم حقاً بإزاء رجال السياسة، المستعينين عليهم برجال دينهم أو جمهورهم المشترك؟ هناك معركة فعلية، ولو كامنة، بين العالِم الحديث والسياسي والديني التقليديين؛ معركة بادئة، لم تعبر عن نفسها بعد على مستوى الجمهور العام، العادي. لكنَّها لم تعد محصورة بين جدران المدارس والجامعات وبعض الكتب النقدية للفكر الديني. فهذا الفكر الأخير يعيد إنتاج نفسه؛ ويروج له وسط جمهور يستهلكه. وكما ظهر زي لرجل دين، ظهر زي آخر، مشترك بين رجل العلم والسياسة، فهل هذا يعني أنهما متقاربان شكلاً، متباعدان مضموناً؟ ليس للعالِم الدقيق، الاختباري، أن ينصرف عن حقله العلمي إلى معارك جانبية مع رجال دين تستخدمهم السياسة لأغراضها التقليدية؛ ولكنه، مع ذلك، يخوض معركة الدفاع عن علمه، وعن حقه في التعبير الموضوعي، لا سيما عن نتائج بحوثه الاجتماعية المتعلقة بالسياسة والدين. هنا تدور معركة خفية بين سياسة تدعي تشجيع العلم، وبين «دين» يدعي أنه العلم كله، ولو كره العلماء والمتعلمون! طبعاً، هذه الظاهرة ـ الفيْهَقة: philodoxie ـ عرفها الإغريق، والعرب الذين أبتكروا لفظ (المتفيهق) كما ورد سابقاً. لكن، هل رجال الدين كلهم متفيهقون ـ يدعون علماً بدين لا يعلمونه ـ، طالما أنهم ليسوا علماء دقيقين ولا اجتماعيين، ولا فلاسفة أو

فنّانين؟ لا، بالطبع. فرجل الدين عالم في مجاله، على درجات؛ ويمكنه أن يتعلم إلى ذلك علوماً أخرى، كأن يكون طبيباً أو مهندساً أو أستاذاً، أو كاتباً، الخ. فهو، مهما تزّيا بأزياء، وأطال لحيته أو نتفها وأزالها (على غرار الشيخ جحا، الموهوم)، وتعمّم بعمامة أو لفة ناعمة وثمينة من القماس الإنكليزي، أو الهندي الشعبي، أو المصري الرخيص، ومهما مد يده لتبويسها (طلباً لطاعة الجمهور، الذي يقول: بوسُ الأيادي ضحكٌ عاللحى!) إنما يبقى مواطناً عادياً، مميزاً بوظيفته القدسية، المقدسة، أقله بنظر الجمهور. فما يصنع رجل الدين في الشرق الأوسط المعاصر ليس شكله، زيه، عباءته، عمامته، لفته، طربوشه، ولا حتى ذقنه الشرعية (بحيث تكون الشعرة بطول حبة القمح، لدى بعضهم) أو غير الشرعية، إلى ما هنالك من تفاصيل، وألقاب ومراتب. بل صَنَعه احتياجُ الجمهور إليه في سلوكه الاجتماعي: إن شيخ الدين هو شيخ وظيفة قدسية، وليس شيخ رتبة (شيخ القبيلة، شيخ الإقطاع، شيخ المشايخ، شيخ الشباب، شيخ الأدب الشعبي، الخ.). **هذه الوظيفة بالتحديد هي التي تجدد إنتاجه في نمط اجتماعي ريفي، رعوي/ زراعي ـ إجمالاً ـ ريفي حتى في المدن الكبرى التي ما زالت تختزن ذاكرة بداوتها، بدائيتها وفطرتها، ذاكرة الماضي.. وتالياً هي ظاهرة اجتماعية تاريخية، موجودة في تاريخ الجمهور، مادية وديالكتيكية أيضاً بالمفهوم الماركسي العلمي الدقيق**. صحيح أن علم الاجتماع لا يدرس الوحي بذاته، وربما لا يعترف به. لكنه يدرس اندراجه كمقدس في المجتمع المدروس. هنا ندرس رجل الدين، بموضوعية، أي كموضوع، وبأقل قدر ممكن من الأدلجة والتسييس. هذا ما فعله **مارسل موس**(4) حين قارن الدين بالسحر. وما فعلته سلالة طويلة من علماء الاجتماع الديني، أبرزها بالفرنسية، العربي

(4) شلحت، يوسف: **نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني**، تحقيق خ.أ.خ.؛ بيروت، دار الفارابي 2003 ـ وأيضاً: **مدخل إلى علم اجتماع الإسلام**، تعريبنا؛ بيروت، المؤسسة العربية، 2002.

السوري المرحوم الدكتور **يوسف باسيل شلحت**. فمن «خبز العباس» إلى «الهريسة»، مثلاً، يمكن لعالم الاجتماع الديني أن يتحرى ظاهرة المقدس الديني من وراء (الخبز) و(الثريد)، العادي كطعام خارج الطقس الديني (عاشوراء عند الشيعة). فالطبخة السحرية أو القدسية ظاهرة اجتماعية موغلة في القدم، وليست (حداثة) أو (فنعة) شيعية، كما يُقال. إنها تُحيل إلى ما عرف باسم الصيدلة السحرية وإلى القرابين (الخبز مقروناً بالعباس، مثل الهريسة المقرونة بشهداء كربلاء، هما من القرابين، ومن طقوس التطهير، تحديداً). هل نوافق أو لا نوافق على ذلك، هذه مسألة اعتقادية، لا يحق لعالم الاجتماع الموضوعي أن يقول رأيا فيها. فوظيفته هي وصف الظاهرة وفهمها، ونقدها ـ حين الاقتضاء ـ بتسويغ علمي، لا باختيار إيديولوجي أو سياسي معين. الدين يُدرس بذاته، كسواه من ظواهر المجتمع. وكذلك الحال بالنسبة إلى رجل الدين أو الساحر. فالقُرص في الصلاة ظاهرة تطهيرية، قربانية، تستحق أن تدرس كظاهرة؛ وكذلك طقوس الصوم عن الطعام والإفطار (مثل المائدة الرضوية في مشهد، والموائد الرمضانية المتنوعة في كل بلد عربي أو إسلامي)، فضلاً عن طقوس الصيام عن الكلام (أثناء تلاوة القرآن، والدفن، والاعتكاف العبادي، أي الصمت التأملي، حيث يعبر عن روح الدين بصمت الصمت، ويكون الحدث القدسي في كلام داخلي، يدرسه علماء النفس، وهو ما يسميه **جلال الدين الرومي**، في المثنوي: التفاكر أو التعارف (Empathos). من هنا، كان التحليل الإيقاعي للظاهرة الدينية، وتنويع مستويات النظر: الأسطوري، السحري، الديني، العلمي. إننا ندرس حتى (اللاعلم) بعلم ومنهج الإنسان العالم/ العالم /Homo Sapiens) (Sapiens. فالعنوان المشترك للظاهرة الدينية، يحمله رجل الدين في طقوسه، في سلوكه: الإله، مقابل الشيطان، وموضوعهما المشترك هو إنسان مقيد بدين ما، أي بمعرفة ما. ومن حق العالم الحديث أن يفهم المعرفة الدينية، وأن يقدمها كمعرفة (معلومة) معرفة الإنسان الاعتقادي، الذي يحمل في لسانه الاجتماعي (Socio Linquistique) مجموعة لغات في آن ـ خلافاً للعالم

الحديث، ذي اللغة الاختصاصية الدقيقة الواحدة اصطلاحياً ـ ومنها لغة الآلهة، لغة الأرواح، لغة إله واحد، وأخيراً لغة إنسان ديني، يجد نظام معناه ـ مع غياب العلم الوضعي، الموضوعي ـ في نوع من السحر ـ بوصفه صنعة تغيير. فلا وهم عند موس، وعندنا معه، أن السحر والدين هما من (العلم) في عصر ما؛ لكنهما ليسا هما (العلم كله) كما يصادر على ذلك سحرة عصرنا ورجال دينه بمعظمهم. فهؤلاء حملوا عبر تاريخهم السحري ـ الديني، أو الثقافة اللاعلمية، علماً جزئياً، واكتشفوا مع تطور الفلسفات والعلوم والتقنيات، أن علمهم الجزئي بات محصوراً في توظيف جزئي (قدسي) وسط جمهور متدين حصراً؛ فما كان منهم إلا أن قلبوا «علمهم الجزئي» إلى «علم كلي». هذا الإقلاب المرجعي، لدى معظم رجال الدين في عصرنا، يمكن تفسيره في إطاره الاجتماعي، وبالاستناد إلى التأطير العلمي العالمي لمرجعيات المعرفة المعاصرة: فالمشكلة تنحصر حالياً في المفارقات بين الإيمان والمعرفة العلمية: فهل الإيمان هو لا معرفة؟ كما افترض **بيار بورديو** في «قضايا سوسيولوجية»؟ أم هو معرفة أخرى؟ عندنا أنه معرفة أخرى، لا تقاس بمقاييس المعرفة العلمية. بكلام آخر، نقول: ثمة معرفتان لعصور مختلفة، لكنهما تتعايشان، تتصارعان، وتسعى كل منهما للحلول محل الأخرى. ولئن كانت المعرفة العلمية قد كسبت معركتها غرباً (كما يُظَن من دون التمحيص في عودة الديني من خلال السياسي ـ كما لاحظنا ذلك في الفصل السابق) فإن هذا المعركة لا تزال في بدايتها شرقاً، وانتهاءها مشروط بتكون العقل العلمي في العقلية الاجتماعية، وليس في الجامعة أو المختبر وحسب!

ـ لنستعرض ترسمية (Schéma) الإيمان والمعرفة، من خلال المتعاقبين عليهما، بإيجاز شديد، فماذا نلاحظ؟ تعاقب رجالات:

إيمان ـ رجال سحر[5]: الحازي (Le Sorcier)، فالساحر، فالمشعوذ، الخ.

(5) Marcel Mauss: *Sociologie et Anthropologie*, Paris, P.U.F., 1978. In *Oeuvres*, 3 vol., Paris, éd, Minuit, 1968-1969.

ـ رجال دين: الكاهن، فالراهب أو الشيخ الديني، فالعالم الديني المتخصص، الخ.

معرفةـ رجال سياسة: شيخ قبيلة، زعيم قوم، رئيس دولة، الخ.

ـ رجال علم: متكهن، متفلسف، مجرِّب، مُتقن أو تقني، إلخ.

أي ما حدث هو انتقال من **قوة الكلمة** إلى **قوة الأداة**، إلى الفعل. ولكن الانتقال الاجتماعي لم يتحقق كلياً وعالمياً. من هنا فراغات اجتماعية لرجال الدين والسحرة، وأيضاً لرجال السياسة والعلماء الدقيقين، لاستغلال فراغات الجمهور، كلٌّ بوسائله، وخدمة لمصالحه. مع مفارقة هي أن الأفكار اللاعلمية هي التي تفعل فعلها في السحر، كما في الدين، والسياسات، حتى في الألسنيات (تسويغ لغة قوم باعتقاداتهم). فبالنسبة إلى الجمهور اللاعلمي، سحر الدين مماثل لسحر السياسة، مادامت الثقافة باهرة، لاعلمية ولا منطقية!

ما يحدث إذاً في المجتمع الديني ـ السياسي هو تبادل اجتماعي، تبادل قيم مقدسة(عند الديني)، مقوننة (عند السياسي). فالجمهور هو الحقل التبادلي الدائم، والمتبادلون الأساسيون هم المتعاملون بالطقوس من جهة، وبالقوانين من جهة ثانية، مع ضحاياهم: هؤلاء يقدمون الأضاحي (Les Sacrifices) للساحر وللديني، ويدفعون الضرائب (Les Impôts) للسياسي، والرواتب للعلمي، والأرباح للتاجر والمفكر والفنان الخ. كلهم يعيشون من الجمهور. مما جعل **مارسيل موس** يقول: «تغّذى العلم من السحر، وأنجب السحرة العلماء»[6]. فلنعاود ترتيب هذه السلالة الثقافية الاجتماعية، لنبرز من خلالها موقع رجل الدين:

1 ـ الساحر: يستعمل تقنيات مناسبة للتبادل مع الطبيعة (فيزيس)؛

(6) موس، م. س. ص 198.

2 ـ الديني: يقدم الطقوس المناسبة للتبادل مع الغيب (ميتافيزيس):

3 ـ السياسي: يستخدم التقنيات والقوانين المناسبة للتبادل مع الجمهور (الجماعة)؛

4 ـ الاجتماعي العلمي: يستخدم تقنيات البحث المناسبة للتبادل المعرفي مع المجتمع؛

5 ـ التاجر: يستعين بتقنيات السوق لتبادل سلع المجتمعات (بنقود). وهو بمساومته وجدله، جد الفيلسوف؛

6 ـ المفكر، العالم، الفيلسوف، الخ: يستعملون تقنيات مناسبة لتبادل أفكارهم ومعارفهم، بالكلمات والصور والأرقام، مع جمهورهم المختص...

إن كل هذه الفئات المذكورة أعلاه هي ظواهر اجتماعية، ما دام وسيطها هو الجمهور. وبالعودة إلى موضوع رجل الدين عند العرب نلاحظ: أن المانا (Mana) أو المنى العربية، تجد تعبيرها في **المَنَاة** (الوسيط: Agent) بين الغيب والجمهور. هذا الوسيط يتحول في لغة الساحر، ثم رجل الدين، وحتى اللغوي أخيراً، إلى معامل ارتباط، إلى عامل (Actant) بين حانا (الحين الظاهر) ومانا (المين الخفي: أي القدر/ الموت، الذي يواجه بالقصد القرباني، بالهدي Sacrifice، أي بتقديم أضحية، فداء للإنسان (المفتدى). ويرى موس «أن الدين نجم عن إخفاقات السحر وأخطائه»[7]. لكن، كيف صار الإنسان العادي ساحراً؟ اعتقاداً من طريق (**وحي**)، وممارسةً من طريق (**سيامة**): Sacre؛ واستمراراً، من طريق (**العرف والتقليد**). لم يسلك الدين مساراً آخر، مغايراً لمسار السحر؛ مع مفارقات منها: أن الساحر يدّعي أن روحاً

---

(7) M. Mauss, *Sociologie*.., op. cit., P. 198.

تتلبسه، تحل فيه؛ فيثقب لسانه ـ بقوة المانا أي روح القوة ـ، ويموت مؤقتاً؛ لكنه يحيا مجدداً بعد تلقي وحي آخر. إزاء هذه السيرورة التكوينية لشخصية الساحر، يكتشف **مارسيل موس** جامعاً مشتركاً بين التأهيل السحري والتأهيل الديني: **وحي أسطوري للساحر، مقابل وحي إلهي للديني**؛ عنوان الوحيين واحد: **معرفة سر العالم. هنا العالم التجريبي يرث هدف السحر والدين معاً، لكن بتنازع، كما كان الحال دائماً.**

في المقابل، ما يجمع السحر والدين مع السياسة هو امتلاك الثروة الاجتماعية، التي تحرص العائلة على توريثها:

«.. وكثيراً ما يكون للسحر معابد فعلية، كما هي حال الدين. بل أن معابدهما تكون واحدة في بعض الأحوال (ملانيزيا ـ ماليزيا ـ الهند الحالية) حيث نجد أن مذبح بعض الآلهة يستخدم للسحر أيضاً (وفي أوروبا المسيحية حيث يفترض ببعض الطقوس السحرية أن تجري داخل الكنيسة، وحتى على المذبح). كما أن المقابر ومفارق الطرق والغابة والمستنقعات والأماكن التي تلقى فيها النفايات، وكل المواضع التي تسكنها الأشباح والعفاريت، هي أماكن مفضلة سحرياً»[8].

في عصرنا، تثار المساءلة السوسيولوجية في اتجاهين:

ـ لماذا يهرف الساحر ورجل السياسة ورجل الدين، بما يعرفون وبما لا يعرفون؟

ـ لماذا يهرف العلماء الدقيقون بما يعرفونه وبما لا يعرفونه عن «علم» رجال السحر والسياسة والدين؟

هذه المساءلة المزدوجة يمكنها تحصين الطرفين، العلمي والديني، من خلط حقول اختصاصهما، فالعلم الديني ممكن اجتماعياً، وعلم الدنيا

(8) Ibid., p. 16.

ممكن دينياً في عصر، وعلمياً بحتا في عصر آخر. وإلا فأين نصنّف الفلاسفة والعلماء الذين درسوا الدين والدنيا عند المسلمين والمسيحيين واليهود وسواهم؟ هذه مشكلة منهجية لا بد من بتها في العلوم الاجتماعية خصوصاً، والإنسانية عموماً: فصل العلمي عن الإيديولوجي، هو فصل حقول بحث، والاكتفاء بالاستقلالية ضمن حقول البحث المعين، دون التعدي (اللاعلمي) على حقول أخرى. فرجل الدين يتلقى (علمه الديني)، يدرسه، يفهمه حسب مستطاعه، ينتقده، يطوره أحياناً.. وأحياناً يخرج من دينه إلى علمه، كما فعل **باستور** عندما رأى: «أن كثيراً من العلم يقربنا من الله، وقليلاً منه يبعدنا عنه»[9]. طبعاً، باستور كان عالماً بمقاييس عصره، ولم يكن رجل دين محض. إن رجل الدين يتقرب من الله أو المقدس بعلم أو بسر أو بلطف (إلهي)، فهو بهذا المعنى القرآني: عالم، بلا مواربة.

طبعاً هناك رجال دين خبراء أكثر مما هم علماء. خبراء يقتصر أداؤهم الديني وسط الجمهور على شعائر أو طقوس، منها القرباني (الأضحوي) مثل البخور والورود وذبح الديوك ونحر الماعز ووصف الطبخة (المقدسة) أو الكيمياء القديمة التي تحيل إلى ما عرف باسم صيدلية الساحر (مرحلة الخيمياء)؛ ومنها الشفهي (تعزيمات، صلوات، الخ.). ويخلص م. **موسى** إلى اللحظ:

«ونكاد نجد في السحر جميع أشكال الطقوس التي نجدها في الدين، كالإيمان والابتهالات والأدعية والصلوات والتراتيل وآيات الإعجاب وسائر الجمل المعبرة»[10].

إنها مسألة معرفة العصر السحري ـ الديني. وحسناً فعل موس عندما

---

(9) غيتون، جان: **الله والعلم**، تعريبنا؛ بيروت، دار عويدات، 1996.

(10) Mauss, *Ibid.*, pp. 62-63.

قارن السحر بالدين، لا بالعلم الغربي الحديث، كما يخطئ بعض الذاهبين إلى ذلك في العالم العربي. فالرقية «الطبية» هي فى أساسها «تعويذة»، وهنا نفهم اعتقاد الجمهور بما روج له مؤخراً مثل «طب النبيّ» و«طب الإمام» الخ. ونفهم أن ما يحدث للجمهور هو مكافحة أمراضه مكافحة لفظية، فيما الطب الحديث ـ منذ **كلود برنار** ـ يكافحها تجريبياً، معاينة وعلاجاً وجراحة، وزرعاً واستنساخاً، الخ. إن الطب السحري أو الديني هو تعبير عن تعاطف لفظي مع الجمهور.. والجمهور تعوَّد على الإيمان بقوة الكلمات (النوايا، الدعوات الصالحات، حتى على شواهد المقابر:

«يــا زائــري لا تــنــســنــي مــن دعــوة لي صــالحــة
فــارفــع يــديــك إلى الــســمــاء واقــرأ لــروحــي الــفــاتحــة»)

إنها تعزية، مواساة اجتماعية، للتعزية عن نفس أهل الميت، لا أكثر. وليست طباً، بأي معنى حديث. فالسحر، كما أسلفنا، هو **صنعة تغييرية** (تحويل **المايا**، القوة الوهمية، إلى **مانا**، قوة متخيلة، قوة الوهم المطلق، حيث تختلط الأسباب بالمسببات، ويغلب الاعتقاد بما يعرف باسم الخلق المباشر (المعروف قرآنياً بصيغة: «كن فيكون»). صنعة تغييرية هو السحر، لكن بتقنية ربطية وفكّية: الجمهور مربوط، يبحث عن فكّاك أو حلاَّل، عن **الحازي** (الذي يفك مربوطه، أو يربط مفكوكه). الدين لدى خاصة الإسلام هو أكثر من ذلك: إنه يقوم بصنعة تفسيرية ربط الجمهور بأحكام (الشريعة). أما العلم التجريبي فيتخطى السحر والدين معاً، إذ يقوم بدور تفسيري/تغييري معاً، ويندرج في نطاقه علم السياسة (تدبير الدولة لمجتمع مربوط بقوانين وأعراف وعادات) وعلم السحر والدين أيضاً، ماداما متداولين وسط الجمهور المدروس.

صفوة القول إن السحر نوع من أنواع علم ما، علم بدائي (لكنه ليس فرعاً معرفياً علمياً) له قوانينه الخاصة به: التجاوز (الإنية)؛ التجانس (الهوية)؛ التضارب (التضاد). وله قوام مشترك مع الدين والسياسة:

الاعتقاد، أو التوهيم بالكلمة، نيابة عن الشيء. فيما العلم التجريبي يصدر عن نظام معنى مختلف، نظام الانتقاد، أي التفسير والتغيير الشيئي، الموضوعي، المادي:

«لكن بينما يعمل العلم مهما يكن، حتى ولو كان من أكثر العلوم تقليدية، أمراً وضعياً واختبارياً، يظل السحر دائماً، أمراً سابقاً بالضرورة على الاختبار؛ إذ إن المرء لا يذهب إلى الساحر إلا لأنه يؤمن به، ولا يعمل بموجب وصفة من الوصفات إلا لأنه يثق به. وما زال الروحانيون حتى أيامنا هذه يمتنعون عن استقبال المتشككين، نظراً لأن وجودهم ـ على حد زعم الروحانيين ـ يحول دون نجاح العمليات التي يقومون بها»[11].

هذا معناه أن نظاماً اجتماعياً يجري فيه تبادل السحر، أو الدين لاحقاً، هو نظام اعتقادي، يكون فيه الساحر (ورجل الدين) والجمهور واحداً، أو بكلام أدق، مشتركاً. فكلاهما انعكاس لبعضهما؛ لأن تخييل الساحر غير ممكن أصلاً إلا بموجب تصديق الجمهور للسحر، للدين، الذي يكون موضع إيمان مسبق، لا موضوع معرفة إدراكية/حسية: إيمان جماعي، شبه جماعي: «إن طبيعة هذا الإيمان هي التي تمّكن السحر من أن يجتاز، بسهولة، تلك الهوة التي تفصل بين مقدماته ونتائجه»[12].

ولئن كان العلم بَعْدياً، اختبارياً بالمعنى الفلسفي الدقيق، فإن السحر والدين قَبْليان، اعتقاديان، افتراضيان يجري تصديقهما بلا برهان. أخيراً، نختم هذه المسألة ـ علاقة السحر بالدين والسياسة ـ بالتفريق بين موضوع السحر (الملموس: حيث يُعرف الله بالعبادة) وموضوع السياسة (مجرد/ملموس، حيث تلتئم المعرفة والممارسة في أداء القيادة، أو حكم الجمهور بوهم إشراكه في السلطة).

---

(11) Mauss, *Ibid.*, p. 74.

(12) Mauss, *Ibid.*, p. 127.

3 ـ الإسلام: حزب سياسي أم دين؟

من المعروف أن مارسيل موس لم يدرس الإسلام، ولا المجتمع العربي ودينه. لذا نحيل هنا إلى أعمال **يوسف شلحت،** الفرنسية والمعربة بقلمنا، التي تحدد العلاقة بين التدين والتسيُّس، وتبرز المفارقات بين الإسلام والتدين الاجتماعي قبله ـ من التوثن الشخصي إلى التصنم الجماعي.

للإسلام الأول، المكي ـ المدني نشأةً، جمهور متنوع، بدوي، شبه بدوي، رعوي ـ زراعي، ذو قدرة مكانية، اجتماعية ـ تاريخية، على التطور والتحضر، والتغالب في غير مضمار البداوة نفسها، أي في مضمار التحضر. ومن درس جمهور الإسلام المعاصر، يتبين مدى اقتدار رجال دين مسيَّسين على الاضطلاع بدورآخر، غير دورهم الوعظي ـ الخطابي: هو تقاسم السلطان مع السياسيين، مثال على ذلك ما حدث في الجزيرة العربية (أكثر من نصف سكانها هم من البدو وأشباههم)، من تشارك بين حركتين بدويتين، إحداهما دينية (الوهابية) وثانيتهما سياسية (العائلة السعودية). وعلى الدوام، وُجد عالم الاجتماع الديني أمام إسلامين متقابلين: **إسلام المدن** (أنموذجه مكة، مدينة القوافل؛ وجمهوره، في المدينة، وفي كل مدينة، هو جمهور مساجد وجوامع)؛ **وإسلام الريف والبداوة** (جمهور الفراغ والانفراد).

لقد بدأ الإسلام بدعوة توحيدية، وليس بطقوس أو شعائر مباشرة. وبما أننا قد تناولنا في الفصل السابق موضوعة تدرج الشعائر الإسلامية، فسوف نكتفي هنا بمقارنة تلّقي الجمهورين الريفي والمدني لتلك الشعائر: الصلاة، الصوم، الحج. يلاحظ **شلحت** أن صلاة الفجرة (المفردة) مناسبة لمن لا يعمل في المدن، حيث كان التقويم القمري، البدوي الأصل والمناسب للبداوة، في طريق الزوال لعدم تناسبه مع ضبط مواقيت الأسواق والمعارض السنوية. فالتقويم **القمري** لم يكن دقيق الحساب، مثل التقويم

الشمسي، المدقق بحساب النسيء أي الشهر الثالث عشر الذي كان يضاف إلى السنة الشمسية، مرة كل ثلاث سنوات. كما يلاحظ أن الصوم أسهل على البداوة منه في المدن؛ وأن الحج أو الأضحية كان مشروعاً إسلامياً للتمدن، مشروع تدامج بين المدني والرعوي، بين الكعبة والأضاحي، بمعنى أنه «عادة اكتسبها الدين وتوارثها، يمكن ظهورها على الرغم من التطور، ومصادفتها في مستويات ثقافية شتى»[13]. فجمهور الإسلام الأول بدوي الحدود مع الآخر، أطرافه رعوية، وركائزه مدنية؛ كما أنه جمهور بدوي السياسة، يغزو وينهب، ويعيث فساداً في المدن بالخوة (أي الجزية، التي تدفع مقابل حماية، لا بدافع أخوّة ولا رعاية)، وبالحركات السرية. ومع ذلك، سهلت البنى البدوية انتشار الإسلام نسبياً، إذ كان المجتمع شبه البدوي يقوم على تقاسيم محلية، أساسها العشيرة، العائلة الأبوية، الزواج التعددي والداخلي، ونظام اقتصادي محوره التجارة ـ مع ازدراء الزراعة والعمل اليدوي ـ في مجتمع يؤثر الحكي على العمل. وحين ظهر الإسلام كعقيدة، ولد كحدث اجتماعي ضاغط على الجمهور. بهذا المعنى، يمكن القول إن **الجمهور الاعتقادي هو بطبيعة تكوينه، جمهور مضغوط، مُكْرَه على الأخذ بما يحيطه من عبادات. فالمعبد أصله لحد، مصطبة: اتسع المعبد فأصبح القبر داخله، ومن المدنس جاء المقدس. ثم جاءت مخاطبة الأعلى (آل. عل) والحيوانية** (القربان). وترفع الصلاة وتقدم الذبيحة بوصفهما دَيْنَيَن على آلهة، يقابلهما رد الدَّين من أعلى إلى أدنى، سواء في هذه الدنيا أم في آخرة مخيولة[14]. وعليه، فإن الذبيحة هي مأدبة آدمية ـ إلهية، سابقة للهبة (Don) أو القربان اللذين يفترضان وجود ملكية المذبوح، أي امتلاك الجسم البشري أو البدن الحيواني. فما المعنى الإناسي ـ الاجتماعي للذبيحة؟ إنه تكريس للانتقال من حلال إلى حرام

---

(13) شلحت: **بنى المقدس**، م.س.، ص 20.

(14) شلحت: **بنى المقدس**، م.س.، ص 133.

وظيفته تغيير حالة مقدم الذبيحة أو بعض مشتملاته. أما قوامها فهو إراقة دم، وسببه إيمان بقوة خفية موجودة في الدم، وهو إيمان عرفه المتأخرون من مؤسسي ديانات زراعية ـ رعوية، ذات توجهات توحدية أو توحيدية. الدم رمز مزدوج لغريزة الجنس وغريزة الحياة (Eros) لمواجهة غريزة الموت ومن يدبرها (Thanatos) ـ الذي قهر عباده بالموت. في هذا السياق ظهر **المنع الجنسي** في المجتمعات تلك، لجعل المذكر (كا: Ka) يستحوذ، وحده، بإخصاب المؤنث (كات: Kat)، فيتوافر العنصر الغذائي الحافظ للحياة (كاو)[15]. **هنا معنى خاص لغشاء البكارة** (حيث الدم يعادل الموت، ويرمز إلى الرجس، ويتجلى اجتماعياً في الخوف من دم الحيض والبول والقاذورات). **إن فض البكارة هو رمز للتضحية، ولا يتم تحليله اجتماعياً، إلا بعد استعدادت خاصة يديرها رجل دين في حفلة خاصة بجمهور خاص** (أهل العروسين وأصدقاؤهم، مثلاً). **فإزالة بكارة عذراء، في هذا المجتمع، ليست حدثاً فردياً، بل هي حدث أو عمل اجتماعي، وهي تصدر عن عقيدة الذبيحة، التي تستلزم حفلة دينية ـ اجتماعية، برعاها رجل دين** (كاهن)، **قد يكون هو زعيم الجماعة، هو السياسي المدبر العام للجمع.**

فكيف يمكن، سوسيولوجيا، تفسير حادثة التدين؟

أ) تفسير حادثة التدين:

يذهب **يوسف شلحت** إلى أن الوحي لا يقدم تفسيراً تاريخياً لحادثة التدين الإنساني:

«ونستطيع أن نفسر به [الوحي] كل ما في الكون، بدون أن نتقدم قيد شعرة، في معرفة أسراره وقوانينه. لأن بعض الديانات تخلو من الوحي

(15) شلحت: **نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني**، م.س.، صص 30 ـ 31.

والرسل، كديانة الطوطم [Totem] مثلاً»[16].

وما دام إيمان الإنسان هو غير معرفته وخبرته المتطورتين في خط تاريخي، على مسارات اجتماعية متنوعة، فلا بد من تفسير علمي - منطقي، مبنى على ما وصلنا من آثار، لفكرة الإنسان وتسليمه بوجود أرواح وانتقاله من إيمان بأرواح إلى إيمان بكون، بطبيعة يتدين بها أو لها. سوسيولوجياً، هذا يستلزم تنقيباً في العقلية **العربية** وإبراز مُعَامِل الترابط بين الوعي الحسي والتخيل، إذ إن مخيلة الأقدمين شديدة التأثر بالأحلام والأوهام، لا سيما وهم مفارقة النفس للجسم في أثناء النوم، واعتقادهم بتحول النفس إلى روح بعد النوم الكبير (الموت). إن ما يسمى روحية أو روحانية، أساسه إضفاء فكرة النفس وأشكالها المتخيلة على الأشياء: الكون ممتلئ بالأرواح، روح الهواء، روح الشجرة، روح الله.. وعندنا أن خوف الحي على نفسه من عالم الروح الذي تخيله من خلال صور آلهة تَصوَّرها، هو الذي جعله يتعامل مع الأرواح كرّواح بدائي، سيغدو جدَّ المحلّل النفسي الحديث، المعزّز بالطب والبيولوجيا وسواهما. **فالروّاح** أو الأرواحي (Animiste) هو الذي قلب صور آلهة متخيلة إلى أرواح تسكن مخيلته، وتقوم فيها مقام قوى طبيعية. في هذا المستوى من التخييل ولدت **عبادة اللانهايات**، لكن من خلال **صنميات** (Fétichismes) **وآلهة متعددة، هي مصدر تعدد الديانات في المجتمعات البشرية**. آنذاك وحتى اليوم، كان يعتقد أن المجهول، المطلق، هو القدسي والأعلم، فيما المعلوم هو اللمسي، الدنيوي، اليومي، والأنا الإنساني هو الأقل علماً. **آنه يتدين بمعنى أنَّه يتعلم من آلهة، يستعير علمها، كلما ترَّقت حواسُه ولطفت، وشعر بعجز ما عن التعبير المباشر عما يحس ويرى**. وباسم آلهة يقوم كهنة أو رجال دين بتقديم ألفاظ معبرة عن بعض أسئلة البشر العاديين وأحساسيهم:

---

(16) م.ن.، ص 56.

«وتوهم الخلفُ أن العوامل الطبيعية هي نفسها الآلهة، وما هي في الأصل إلا رموزاً للانهاية، فعبدوا هذه الأشاء ودانوا بها، فكان تعدد الآلهة»[17].

لكن أليس للدين وجود حقيقي، ولو من خلال رجل الدين والمتدينين، في المجتمع نفسه؟ فرجل الدين، مثل الدين، سواءٌ أكان نتاج خيال أم نتاج وحي، يحيلنا إلى وجود آخر، احتماليّ؛ وتالياً أليس الأجدى علمياً أن نكتشف الدينَ ومنطقه الخاص به في كل مجتمع عرفه؟ هنا، مهّد الفلاسفة لعلماء الاجتماع والإناسة، طريقَ اكتشاف التديّن. فرأى **نيتشه** في **«هكذا تكلم زرادشت»** أن الذي أوجد التدين الإنساني هو وسواس الإنسان وتعطشه إلى السعادة: عذابٌ وعجز هما اللذان خلقا ما وراء الكون، يشدّ أزرهما ولع الإنسان بالسعادة، وهو ولع لا يعرفه إلاّ أشد الناس تألماً.. هذا معناه أن **غريزة الإنسان هي أصل تدينه؛ فمن التعب الاجتماعي، مثلاً، يولد البحث عن آخر لا يتعب، آخر مدبّر، يُسقط تدبيرَ التعب ـ بمعنى سياسته ومسؤوليته ـ عن كاهل المتعبين. فيتكّلون على آخر، بدلاً من الاتكال على أنفسهم**.

في **«مصدرا الدين والأخلاق»** حدّد **هنري برغسون** هذه الغريزة بوصفها غريزة مضمرة تعيق عمل العقل؛ بدعوى أن لغتنا ضعيفة لا تكفي للتعبير عما يخالجنا، وهي من وضع مجتمع، لا آلهة. ورأى برغسون أن هذا الضعف اللغوي يجعلنا نسند التصورات الدينية إلى عمل الخيال، أي إلى وظيفة العقل الميثولوجية، قبل ظهور وظيفته العلمية. ومثال ذلك أن التصوف هو وثبة خارج الطبيعة، وهو أساس التدين، بعد التيار الحيوي المندفع (Elan vital) أو القدرة المبدعة. وهذا يحيلنا إلى **شراكة الغريزة والعقل في العمل والمعرفة**. لكننا نلاحظ أن الديانات تخضع للمحيط

(17) م.ن.، ص 60.

الاجتماعي، أكانت منفتحة أم منغلقة، وأن «الإنسانية هي آلة لصنع آلهة». وعليه فإن انتقال التدين من الانغلاق إلى الانفتاح، رهن بأوضاعه المجتمعية، بمعنى أن التطور الديني يتبع الاجتماعي في أغلب أحواله، لا سيما في مراحل انتقال المجتمع من المحلي والقومي إلى الأوسع والعالمي. وما التصوف في تعابيره المفردة (ناسك، كاهن، عرّاف، نبي، إمام، قديس..) سوى نتاج اجتماعي تطوري. بحيث إن كل تغير يطرأ على المجتمع يُلبس التدين حُلّة جديدة. وكان فوستيل دِ كولانج (Foustel De Coulange) قد ذهب إلى القول بتوافق الرقي الاجتماعي والرقي الديني؛ وذهب إرنست رينان (E. Renan) إلى تفسير شعري - صوفي للتدين (Religiosité): يصنع الناس دينهم مثلما يصنع العصفور عشّه، بدون سابق معرفة.

والحال، لا يكفي التفسير الفلسفي، النفسي، الأدبي لظاهرة الدين. فهل يقدم علم الاجتماع تفسيراً مادياً واقعياً من خلال التاريخ المجتمعي، وتحديداً عبر جمهور كان محتاجاً إلى آلهة، حتى وهو يخترع آلاته بنفسه ولنفسه؟ هنا سلالة ديانات أو ثقافات دينية، من الطوطمية (Totémisme) إلى آخر مذهب في آخر دين عالمي. طوطمياً، كل ما في القبيلة يعمل بيد واحدة على إبقاء الأمور كما هي، فيكون الدين أو التدين سلوكاً اجتماعياً ناتجاً عن وظيفة تجميدية للجماعة المغلقة؛ ويظل يؤدي هذه الوظيفة التجميدية إلى أن يتغير المجتمع. **في هذا الطور الطوطمي تكون الديانات بمثابة جمادات، قوالب مجمدة، تكرارية. ومن هنا يولد وهم ثابتها وخلودها أو إلهيتها. فتسود ثقافة المجهول**، وبناء الفعل الإنساني - الاجتماعي على مجهول (بحيث يكون الإنسان، حسب اللغة العربية، نائب فاعل أو نائب مفعول أيضاً)؛ بدلاً من استكشافه للعقل وتفهمه وتفسيره بعلم.

سوسيولوجياً، نفهم الآن ما الذي جمّد الفكر في الجماعة المتدينة:

إنه التكرار، التقليد الجماعي، عبادة المألوف كأنه من صنع مجهول، تقديس الاعتقاد والخوف منه حتى البكاء أو الانتحار، الذي يسمى استشهاداً، باسم المقدس (في سبيل الله). والحالة، فإن **مؤسسة التدين** هي **مؤسسة تجمّد** داخل مجتمع متحرك، متطور، وإن النظام الاجتماعي للعشيرة هو الذي يثبت عبادة الطواطم: عبادة كائنات تحترمها بعض القبائل المتوحشة ـ مع فرز لاحق بين ما هو طوطمي وغير طوطمي، قامت به أديان أكثر تطوراً من الطوطمية والأرواحية. داخل العشيرة، يعتقد كل فرد بعلاقة نسب (قرابة) بينه وبين طوطم ما (حيوان، نبات أو سواهما)، يحميه فيقدسه. والحامي حيث يُقدَّس، يُحَرَّم: فالحيوان الطوطمي لا يُقتل، ولا يُؤكل (ناقة صالح)، والنبات الطوطمي لا يُقطع ولا يُؤكل. من المفيد أن نلاحظ، هنا، أن **الطوطمية هي غير الصنمية (الفيتيشية) التي تعبد صورة الشيء، لا الشيء نفسه، وأن الطوطمية هي نظام اجتماعي قرابي** (أوت: أسرة؛ أوتم: أسرتي)، لا علاقة له بمفهوم التميمة أو التعويذة، عند العرب؛ وأن الطواطم أنواع:

- **طوطم العشيرة**: هو جد أعلى للقبيلة (آدم شخص أم طوطم؟)
- طوطم الجنس: مذكر، مؤنث.
- طوطم الشخص: الفرد الطوطمي لا يرثه أولاده، (أولادها).

أما وظيفتها فمزدوجة: دينية، حيث يعبد الفرد طوطمه؛ واجتماعية، حيث تتحدد طريقة التعامل والتبادل بين أفراد العشيرة. **والطواطم على اختلاف أسمائها الحيوانية والنباتية تقدم هوية طبيعية للقبائل: قبيلة السلحفاة، البط، الذرة، الشجرة، الخ. فهل قامت الديانات اللاحقة، ما بعد الطوطمية والأرواحية باستبدال الطوطم الحيواني ـ النباتي برمز طوطمي، هو الإنسان نفسه، مثل إبراهيم ونسله من يهود ونصارى ومسلمين؟** الواضح في أديان التوحيد هو احترام الإنسان، معاملته بقدسية ما، التبرك بلمسه والنظر إليه، دفنه والبكاء عليه. إن أصل الطوطمية، بالمعنى الثقافي، هو

تلقيب اجتماعي، رمزي، تشبيهي لفرد، ثم لرهط (Horde) أو لقبيلة (نواة شعب أو أمة). ومثاله أن **النفخ الروحي**، كما التقمص، له شواهده الاجتماعية في قبيلة الأرونتا، حيث نجد طوطم الوليد الخارق، المولود من أرواح الموتى، المقيمة في مكان ما، فإذا مرت امرأة دخلتها الأرواح (من فمها، أم من فرجها؟)، فحبلت منها. لكن، هل هذا اعتقاد أنثوي خاص، أم أنه اعتقاد جماعي، اجتماعي؟ المعطى هو أن الأنثى الطوطمية تعتقد أن حيواناً، نباتاً، حجراً، شيئاً، دخلها، فنفخها، فحملت منه بشراً (جنيناً، خَفياً)، وأن هذا الاعتقاد يجعل الذكر بدوره يعتقد أنه والطوطم من أصل واحد، أي من نفس واحدة. مما يعني اجتماعياً، الامتناع عن قتل الطوطم (المولود الروحي) أو أكله؛ مع ذلك يحدث للطوطمي أن يأكله، فما معنى ذلك؟ معناه أن يسعى اجتماعياً، عبر الحفلات المهمة، إلى تقوية صلته بطوطمه المأكول. فكيف تعاملت الأديان ما بعد الطوطمية مع هذه الظاهرة الاجتماعية؟ تعاملت بعدة طرق: الرهبانية، تقديس العزوبية (Celibat) بمعنى الامتناع عن المرأة، بافتراض أنها سبب ثورة الأبناء على والدهم؛ الذبيحة (أو المناولة)، وهي حفلة دينية يؤكل فيها الطوطم، (استعيض عنها مسيحياً بالخبز والدم)؛ الميترا، الإله الهندي، قام وحده بذبح والده لإنقاذ أخوته؛ المسيح، أنقذ أخوته من (خطيئة أصلية)، بتقديم نفسه فديةً، فأعلن بذلك **حلول ديانة الابن محل ديانة الأب**.

ب) تفسير الديني بالتاريخي:

من الواضح أن العلوم الاجتماعية تفسّر الديني بالتاريخي، بلا عكس؛ وأن رجال الدين يفسرون تاريخهم الاجتماعي بدياناتهم، وخصوصاً بمذاهبهم. هنا نعتمد المنهج الإناسي ـ الاجتماعي لتفسير ظاهرة رجل الدين ما بعد الطوطمي والسحري، رجل الدين التوحيدي الذي صدر عن مسارات تطورية في خط التاريخ العادي للجماعات: ما قبل التاريخ (تأليه الطبيعة، عند مورغان)، وفي التاريخ (ظهور المتدين بمظهر المؤمن بخالق

عالمه، والرافض للتفسيرات العلمية لكل تطور المخلوقات). لكن، داخل العلوم الاجتماعية ـ النفسية، هناك صنفان نظريان لتفسير الأديان: تفسير نفسي محض، وتفسير اجتماعي بحت. أولهما يبحثُ في العاطفة الدينية، بوصفها تعبيراً عن حياة جنسية كبتية، بحيث ينصرف الحب العادي إلى شيء ديني، ويقترن الخوف العادي بفكرة عدل إلهي؛ وثانيهما يبحث في جرثومة الفكرة الدينية (أصلها هو الجمهور الفطري، الطفليّ، الواثق بما يقال له أو بما يتخيله، المحتاج إلى كائن قوي، أقوى منه في كل حال، كما يخاله.) على هذا المستوى التصوري ترتسم في ثقافة الجمهور رواسم (Clichés) الأب، الأب ـ الإله، الحاكم (وإن كان رجلاً مثل الآخرين)، القمر والشمس (الرجل والمرأة، الأب والأم، الأنا والآخر). في هذا السياق المجتمعي القلق، يحيل ضعفُ الجمهور وخوفُه الفردَ إلى مجهول (دين، رجل دين) يتدبر بدوره جمهور المجهول، بشراكة مع رجل سياسة، قد يكون أحياناً هو نفسه رجل الدين. **سوسيولوجياً، يتحدد إذاً بالجمهور نفسه النوع الديني ومعنى التدبير السياسي ـ الديني: حالياً، نرى أن الفكرة العلمية تعبيرٌ إنساني أرقى وأكمل من الفكرة الدينية؛ إنما نلاحظ أنهما في عقلية الجمهور الالتباسية، تتلاصقان وتتشابهان، فلا يعود الجمهور الديني يفرّق بينهما، وحتى من المصطلحات السياسية الحديثة:**

«وعندنا ـ يقول شلحت ـ أن الحياة العلمية لا تصح أن تكون مقياساً للحياة الفكرية، فقد ينبغ عامل في صناعة ما ويظل على أفكار أجداده وخرافاتهم. وإذا كان هناك مجال لمقابلة عقلية المتوحش (Sauvage) بعقلية المتحضّر (Civilisé) في كل ما له علاقة بالأمور الدينية، فذلك المجال يضيق جداً في كل ما يمتّ بصلةٍ إلى الأمور الدينية»[18].

ويضيف بعد قليل:

«إن أهم ميزات هذه العقلية، نزعتها الدينية القوية وميلها الطبيعي إلى

---

(18) شلحت: نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، م.س.، ص 111.

العيش في جو تكتنفه الأسرار والغوامض، [التي] تفسَّر بها جميع أمور الكون. فهي على حد قول ليون برونشفيغ (L.Brunshvigh) تعرف كيف حصلت الأشياء، [لكنها] لن تسأل: لماذا تمّ حصولها؟: «إذا أردنا أن نبحث عن ينابيع النيل في الأرض، فلا بدّ لنا من أن نتّبع مجرى النهر؛ أما إذا كنا نعتقد كالمصريين القدماء أن مياه النهر متأتية من دموع الآلهة، فالمسألة تكون قد حلّت نفسها»[19].

مما سبق، نستنتج أن **أصل الدين ـ ورجل الدين ـ هو اعتقاد بقانون مشاركة بين آلهة وجمهور، بين آله وناس، مع خلط الحيّ بغير الحيّ**. فهل هذه المشاركة قائمة حقاً، وسببياً؟ الجواب السوسيولوجي السببيّ[20] ينفي ذلك، ويستكشف عبر الجمهور أن إحساسه بتناهي قوته هو الباعث الأول على تدينه: «الشعور بالخوف والإحساس بالقوة الغالبة يولّدان في القلب أسسَ الديانة»[21]. فالتدين هو عبادة عبودية. وحين كان الإنسان ضعيفاً عبدَ الحيوان، فاستعبده حيوانُه؛ لكن، حين قوي الإنسان عبده الحيوان، فاستعبده الإنسان بقدر ما دجّنه أو قتله، أكله، أو روّضه في منزله. وعليه، فإن ديالكتيك العبد والسيد، في الطبيعة، كما في المجتمع ودينه، أي ثقافته الأولى، يفرض نفسه هنا، لكن ليس بمثالية **هيغل**، بل بتاريخية **ماركس**: إن العبودية هي حادثة وجودية اجتماعية: هي في الدين عبودية الجمهور لآخر يسميه (آخرته)، وهي في السياسة عبودية جمهور لسلطته وقوته. وهكذا، شهد تاريخ الجماعات أمماً عابدة وأمماً معبودة. إن **ديالكتيك التعابد** الذي ينطوي على ثنائية التعبد والاستعباد، هو غير

---

(19) م. ن.، ص 112.

(20) نفّرق هنا بين «سببية الوجود» التي يلجأ الفكرُ الديني إليها، و«سببّية الحَدَث» التي يتناولها الفكر العلمي؛ كما نفّرق بين «غائية الوجود» التي يقدسها الدين؛ و«غائية الحدث» التي يستكشفها العلم.

(21) م. ن.، ص 116.

ديالكتيك التحرير التاريخي الذي أطلقه **ماركس وإنجلس** بعلم ونقد. فإلى متى يدوم التعابد هذا وسط الجمهور؟ وما هو الدور الباقي فيه لرجل دين، بإزاء رجل سياسة؟ حالياً، يشهد العالم العربي والإسلامي **عبادة استهلاكية مزدوجة**: عبادة إيديولوجية من داخله، وعبادة تكنولوجية لخارجه.

صفوة القول: شهدت الإنسانية عبادات ورجالات دين، بحسب مراحل تطورها الاجتماعي التاريخي: من عبادة الطوطم القائمة على خوف الإنسان من حيوانه أو نباته (فكانت آلهته حيوانية ـ بشرية)، إلى عبادة إله قوامها خوف الإنسان من **لانهائية الكون** بإزاء نهائيته[22] هو (فكان إلهه رمزياً ـ تجريدياً). إنها إذاً مشكلة جمهور، قبل أن تصبح مشكلة دين أو رجل دين، أنتجهما، لحاجاته، هذا الجمهور التاريخي؛ مع ذلك نتساءل: كيف نحلم علمياً بجمهور آخر، بلا خوف، بلا عنف بلا كبت؟ ونجد الجواب في تاريخ الجمهور نفسه: لأجل هذه الحاجة الجديدة، المتغيرة طبعاً في عصر ماركس وفي عصرنا، نشأت طائفة من الناس، الكهنة والسحرة، غايتهم تسخير هذه القوات لمصلحة الناس. ثم صارت الوسائط الدينية عادات متوارثة بين الجماهير المقهورة، بتسخير من رجال دين، هذه المرة! لكن ما جدوى هذه الوسائط الدينية بإزاء الوسائط التكنولوجية؟؟ رجل الدين المسلم، الإيراني، وغير الإيراني، أشهر سلاحه الإيديولوجي (الموت لأميركا، الموت لإسرائيل)، فأشهرتا عليه السلاح التكنولوجي، ودفع الجمهور ثمناً باهظاً في فلسطين وأفغانستان والعراق، والحبل على الجرّار. والجمهور يردّد شعار رجل الدين ـ السياسي من دون تساؤل: لماذا؟ وبماذا نقهر أميركا وإسرائيل، ونرفع قهرهما عنّا؟ هنا في العالم العربي والإسلامي تتواجه، وبلا تكافؤ: **أصولية الخوف والسرية** مع **أصولية**

---

(22) **في تاريخ النشوء**: إشارة إلى أن الفيزياء حسمت هذا الأمر، إذ برهنت على أن الكون متناه لكن «بلا حدود»، لأنه كون مكوّن من كواكب دائرية. وأثبتت عدم وجود اللامتناهي في المتناهي، وعدم وجود أي شيء خارجه.

القوة والعلنية. فهل يسكت السياسي غير الديني عما يفعله الديني - السياسي؟

ج) رأس واحد للجماعة الدينية السياسية؟

- في الاجتماع الديني - السياسي، يكون رأس الجماعة واحداً، وتكون له كل السلطات: رئيس ديني، قائد حزبي، مرشد سياسي، حاكم مدني. ويكون الساحر في كل الأحوال جدّاً مشتركاً بين رجل الدين والسياسي، بقدر ما يكون السحر أساساً لدينه أو لسياسته. إلا أن الساحر سابقٌ تاريخي للسلطان، وهو جدّ الكاهن (رجل دين كل عصر). فبعد الطور الحربي، الإمبراطوري القديم، ظهر في العصر الصناعي الغربي تفريق السلطات، وإفراقٌ بين غربي وشرقي، فتراجع الكهنوت غرباً عن سلطته المدنية، محافظاً نسبياً على سلطة روحية وسط جمهور متدين؛ وأما شرقاً فظلّ رجل الدين على ما كان عليه في العصر الوسيط، حتى ما قبله، على الرغم من تحديث دول عربية أو إسلامية (مصر، لبنان، ماليزيا، إيران، الخ). **في هذا الشرق الآسيوي، المتنوع الديانات، ظلت الطوطمية المرتقية، همزة وصل بين سلطات مبعثرة تارة، وتارة منحصرة، ألّفت حولها القلوب والسيوف بالهبات وبالوظائف. وما زال تفريق الجمهور إلى نساء ورجال، يسهم في إنتاج تفريق السلطات وسط الجماعات. وكان الديني والسياسي يتعاقبان على سلطة الجمهور أو دولته، بحسب موازين القوى الاجتماعية المتغالبة؛ مثلما تعاقبت بينهما - ومع آخرين - حروب دينية - سياسية كانت توسّع أمورَ الدين، على حساب السياسة، وتجعل الخليفة أو الحاكم العادي إمبراطوراً، ملكاً أو رئيساً مدى حياته، أكثر منه إماماً مسلماً. . . في هذا الشرق الالتباسي لكل ديانة صداها في السياسة. فكل دين، بل كل رجل دين مهما يكن «رحيماً» هو في مآله رجل قوة، يسعى إلى فرض دين قوة، بتغليب أنا على آخر.**

وبعد، هل ابتعاد أو إبعاد رجل الدين عن الجمهور، يفيد الجمهور

أم يقيّد الدين؟ والدين نفسه هل ينحطّ بانحطاط جمهوره، أم يترقى بالابتعاد عنه، وتعميق نفسه كإيديولوجية؟ **إن الجمهور يتراجع كلما اكتفى بمعرفته الدينية، وانفصل عن معرفة عصره العلمية ـ التقنية. لكنه في الشرق العربي والإسلامي، يتراجع إلى أين، مادام الشرق الآن على المحك؟ وربما سيأتي من بعده دور المشرق العربي الأفريقي والمغرب العربي الكبير، حتى موريتانيا! عملياً، يتراجع من فراغه السياسي إلى فراغه الديني، حيث يؤدي سلوكه إلى نقل «السلطة» من الدولة إلى المجتمع ومرجعياته.**

وعليه، لا معنى لمرجعيات دينية خارج جمهور متدين يقلّدها. فمن سلوك الجمهور تنطلق وظيفة رجال الدين للفصل تارةً، وللوصل تارةً بين الإنسان والمقدس[23]. وفي الجمهور يجري تثبيت هذه المرجعيات أو الإطاحة بها، كما فعل الغرب حين استحدث لمجتمعه مرجعية علمية تُنتج سيادةَ الآت، فيما تواصل مجتمعات أخرى إنتاج سيادة آلهة أو إله واحد. لكن، هل حدث القطع الفعلي والكلي مع المقدس غرباً؟ لم يحدث قطع كلي، «بل إن الحدود لم تُغْلَق بين منطقة المقدس ومنطقة الحقيقي وما ليس مقدساً». **فاللوغوس** (الكلمة، العقل) لم يقتلع **الميتوس** (التمثل، الأسطورة)، وإن تجاوزه في الفلسفة الإغريقية، مثلاً، حين اتخذ **الفيلوسوفوس** ـ مبدع الحكمة الإنسانية ـ، **السوفوس** (مبدع الحكمة الكلية، أو الإله) مرجعاً له، بحيث عاودت الفلسفةُ استشرافَ «عالم المقدس». واستمرت الصلة بين النبيّ (صاحب المخيلة) والفيلسوف (صاحب البرهان) قائمة في فلسفة العرب والمسلمين، بمعنى تلازم الروابط الجلية والخفية بين المقدس والحقيقة. **واختلف جمهور النبي عن جمهور الفيلسوف**، بقدر **اختلاف الإيمان والبرهان (النقل والعقل)**. حتى إن إيمان الفيلسوف تميز من إيمان الجمهور الديني/السياسي؛ فسقراط أراد بفلسفته تثبيت دين أرقى من

---

(23) أنصار (بيار)، بن جماعة (محمود)، بوغديري (شرف الدين)، الجرّة، محمد، الخ: **الإنسان والمقدس**، ندوة صفاقس؛ تونس العربية، 1994.

دين جمهور عصره، دين عقلي ركيزته الاستدلال الفلسفي، لا مجرد الاعتقاد الميثولوجي. **لقد تطوَّر المقدّسُ من الديني إلى السياسي، فظهرت ديانات سياسية، حيث يؤدي الجمهور عبادتين: للواحد المجرد، وللحاكم المتعيّن**. ومن المسيحية الغربية انبثقت مع **سان - سيمون** مسيحية جديدة نادت بضرورة الدين، مع الارتقاء إلى المجتمع الصناعي، حيث الطبقة الفقيرة، والتي تمثل الأغلبية، تحتاج إلى الدين لكي تتشكل وتتوحد مجدداً[24]. وعلى غرار مسيحية جديدة، بدت السانسيمونية وكأنها تبحث عن **إسلام جديد**، انطلاقاً من تعاطفها الاستشراقي مع المرجعيات أو السلطات المسلمة في مصر والجزائر، محوري الغزو والاستعمار الفرنسيين. ومما يلاحظ أن معظم علماء الاجتماع الغربيين (كونت، دوركيم، ڤيبر..)، اهتموا بدرس الظاهرة الدينية، فدعوا إلى **إعادة التفكير بالدين**، فيما دعا كارل ماركس وفريدريك إنجلس إلى استنباط تاريخ آخر للجمهور، **تاريخ إنساني (بلا دين)**. فرأى ماركس وسلالته الثقافية أن النظام الرأسمالي إلحادي بطبيعته؛ لكنهم ظنّوه منقطعاً، في عصرهم، عن جذوره الدينية؛ فيما رأى آخرون أن الديني محايث للدنيوي، وأن الانتقال من الديني إلى الدنيوي لا يبدو ممكناً، أو وشيكاً. لماذا؟ لأن سلوك رجل الدين محايثٌ للتجارب الاجتماعية، ملازم لتساؤلات الجمهور، بعد الحروب الكبرى والأزمات الحادّة، عن مصير الإنسان في مجتمع بلا دين. مما جعل جمهور ما بعد الحرب أو الأزمة، يعود إلى البحث عن مقدس، عن مخلّص: «وهو ما يعني ضرورة مراجعة الفصل الساذج بين الدنيوي والمقدس، ومعرفة ما يحتوي عليه الدنيوي نفسه من مقدس..»[25]. والحال ما طبيعة الدين؟ ما علاقة الديني بالدنيوي؟ الفردي بالجماعي؟ ما

---

(24) م.ن، ص 62.

(25) م.ن.، ص 64. را: أعمال كلود ليفي - ستروس، ج. دوبي (G.Dupie)، بانوفسكي (Panovski) وليتش (Litch).

علاقات الجمهور نفسه بالمقدس والعنف والجنس..؟

- حين يُجَّرد الدين من خط التاريخ، ويُرفع فوق أطر المرجعية الاجتماعية للتاريخ، يصوّر أنه روحاني - وحي عند المؤمنين به -، ويعامل كفكر، أو كفلسفة ميتافيزيقية لدى منتقديه. إن «الدين هو شكل الوعي، طريقة يتمثل الناس بها صلاتهم بالعالم أي علاقاتهم المتبادلة، ومكانهم في الطبيعة والمجتمع» وهو عبر مجتمعاته ومؤسساته «شكل اجتماعي للوعي»(26). لكن مشكلة البشر في تاريخهم الاجتماعي، هي أنهم يصنعون أحداثه، وأن بعضهم (رجال دين، مثلاً) يذهب إلى عزو أفعالهم إلى سواهم (إله أو آلهة)، بما يعني استقالة وعيهم من موضوعه؛ وبما يعني أن فاعلاً تاريخياً يتصرّف وكأنه منفعل بتاريخ آخر، فوقي أو بعيد، تاريخ متخيل، في كل حال. فما هي مصادر الخيال الاجتماعي، خيال الجمهور الاعتقادي؟

- ثمة مصدران متلازمان، ذاتي وموضوعي:

- ذاتياً، يتصور الجمهور العادي وجودَه الخاص بطريقة مختلفة عن طرائق النظرية العلمية والمعرفة الموضوعية، ذات الموضوع الاجتماعي/ التاريخي، المتعيّن.

- موضوعياً، «المؤمنون» يعللون أفعالهم، سلوكاتهم، قراراتهم، بأسباب عاطفية، انفعالية.

وعليه، فإن خيال الجمهور المتدين هو خيال عمومي؛ فعموميته هي شرط استخدامه إيديولوجياً. هذا الخيال العمومي لدى الجمهور، ينهل منه الخيالان الديني والسياسي. إذ مع **جمهور متحمس**، يسهل ترويج حقائق

---

(26) براتران، ميشال: **وضعية الدين عند ماركس وإنجلس**، تعريب صلاح كامل؛ بيروت، دار الفارابي، 1990؛ ص 6. (هي كاتبة).

اعتقادية، خيالية ـ أسطورية، بوصفها لغة حياتهم الاجتماعية في طور من أطوار تاريخهم. هنا يختلف الماركسي مع الديني، وتحديداً مع السياسي الرأسمالي، حول توظيف خيال الجمهور: فالماركسي يرغب في توظيفه في ثورة اجتماعية، تنقل الجمهور العام من الحاضر إلى المستقبل؛ والديني ـ السياسي يسعى إلى توظيفه في ما يسميه «**صحوة دينية**»، تعيد الجمهور العام من الحاضر إلى الماضي. إلى ذلك يرى الماركسيّ أن «الخيال النابض بالحياة هو الذي يبتدع، وأن الخيالي الجامد، الميت، هو الذي يكرّر»[27]؛ و«أن التصورات الدينية هي في عداد الخيال الاجتماعي، وطبعاً لا ينبغي إعطاء هذا التعبير أي معنى تحقيري»[28]. لقد انتقد الماركسيون الدين كإيديولوجية، كتوظيف تصوري في مجتمع، لا كدين بذاته. وهذا ما فعله آخرون، حتى من رجال الدين أنفسهم. فكل نظام ديني عام له معانٍ متنوعة، سوسيولوجياً. وما سمي بـ«مكافحة الدين» لم يكن لدى ماركس وإنجلس هدفاً ثورياً، لا في المستوى النظري ولا في المستوى النضالي. فهما مع حرية الاعتقاد، والانتقاد أيضاً: «على كل واحد أن يتمكن من قضاء حاجاته الدينية والجسدية، من دون أن يحشر البوليس أنفه فيها»[29]. إن الصراع الماركسي الفكري لا يقع في مجال ديني، بل في مجال آخر: مجال الفكر البرجوازي، الرأسمالي، الإمبريالية، الذي يواصل استخدام الفكر الديني لفرض سيطرته. **من هنا، جاء النقد الماركسي للتقلب الديني بين الحاكمين والجمهور. وكالسياسة، ليس للدين نهاية في مجتمع يستبطنه**. لكن، مثل كل الحالمين بنهايات أو تحولات كبرى، ذهب ماركس وإنجلس إلى اعتقاد بنهايات أشكال اجتماعية كثيرة، ومنها الشكل الديني: نهاية الدين، بمعنى اضمحلاله. وعندنا أن ربط دينٍ بسياسة ما

---

(27) م.ن.، ص 16.

(28) م.ن.

(29) ماركس، **نقد برنامج غوتا**، صص 47 ـ 48.

يخدم فلسفة لانهائية الدين وسط الجمهور، وأن التوظيف السياسي للديني، للطائفي يخدم فلسفة لانهائية الحاكم فوق الجمهور.

د) التنازع التاريخي بين الأديان:

ـ إن ماركس وإنجلس لم يدرسا ديناً بعينه، ولا سيما الإسلام، كما فعل متخصصون أو استشراقيون في الغرب. وعليه، ليس هناك علم اجتماع ماركسي للإسلام، للمسيحية، أو لليهودية.. بل هناك موقف فلسفي/علمي من توظيف الرأسماليين لرجال دين. وهناك تصور اشتراكي للعالم، مختلف ومتناقض مع التصور الرأسمالي/الإمبريالي. بكلام آخر، نقول ليست الماركسية (ديناً) اجتماعياً جديداً، متنازعاً مع ديانات قائمة تاريخياً وسط جمهور، بقدر ما هي رؤية نقدية لوعي الجمهور، ولإعادة إنتاج وعيه. وإن التنازع بين الأديان على الجمهور هو تنازع سياسي بامتياز. فما دار تاريخياً من تنازع بين الإسلام والمسيحية واليهودية هو الذي يعاد إنتاجه وسط جمهور مشترك في الشرق الأوسط المعاصر، كما في مجتمعات الغرب. وكما تحدث الآن عولمة رأسمالية، حدثت «عولمات دينية» أو شموليات ما بعد الطوطمية، ما بعد الأرواحية، ذات مرجعية إبراهيمية، وذات رسل ثلاثة (موسىٰ ـ المسيح ـ محمد)، لكن لإله واحد: رسل ديانات ثلاث، سعت الديانة اللاحقة لتخطي السابقة، وسعى رجال هذه الديانات إلى تمييزها من بعضها، أكثر مما سعوا إلى تقريبها من بعضها. وكان كلّ دين منها يختم رسالته، ثقافته، بخاتمه الخاص، حتى لا يأتي أحد من بعده، بدين جديد. مع انتظار قادم جديد، مسيحا. وما زال كل دين، على حدة، يضع جمهوره في حالة انتظار مهدي خاص، من هاد أعلى. إلا أن الإسلام الأولي كان يربط نبيّه، هاديه المنتظر، بالإنجيل (الواحد في القرآن؛ المتعدد في الكنيسة)، خصوصاً بإنجيل يوحنا (14، 15 ـ 17، و26)، حيث دار صراع حول مصطلح (أحمد) القرآني، بمعنى مستحق المديح، وما قابله في اليونانية واللاتينية من ترجمات الأناجيل:

Paraklytos, Le Paraklete. هذه الإشكالية القرآنية التي تقوم على أن إنجيلاً قد بشّر بأحمد أو بمحَّمد، نبياً خاتماً لديانات التوحيد، أثارها مجدداً واشنطن إيرفينغ[30]. لكننا عمدنا، من جهتنا إلى مقارنة النص العربي للإنجيل[31]، بما ورد في القرآن، فوجدنا ما يلي: «وأنا أطلب من الأب فيعطيكم معزّياً آخر، ليمكث معكم إلى الأبد» (يوحنا، 16/16)؛ «روح الحق الذي لا يستطيع العالم أن يقبله، لأنه لا يراه ولا يعرفه..» (يوحنا، 17/14). فما المقصود قرآنياً بالذي يأتي من بعد المسيح؟ وهل الآتي هو من عند إله واحد، كما ادّعى روجيه آرنالدوز، مثلاً؟ المقصود هو تواصل رسالة المسيح/محمد، ذات المصدر الواحد اعتقادياً، لتوحيد أو تشكيل جمهور متنازع عليه. ويتكرر لفظ المعزّي (يوحنا، 14/26)، بما لا يؤيد النص القرآني: «وأما المعزي، الروح القدس، الذي سيرسله الآب باسمي، فهو يعلمكم كل شيء، ويذكركم بما قلته لكم». هنا نجدنا أمام مشكلة تعريب، وشرح؛ أمام مشكلة موقف بين دينين وشخصين مؤسسين لمسيحية وإسلام، ومشكلة رجال دين يحاولون الحفاظ على جمهور متميز، حاصِر أو محصور بعقيدة متباعدة مميزة من سواها.

وعندنا أن **المعزّي**، غير المشروح[32] هو من الكلمات النادرة، والملتبسة المعنى بالعربية، التي نقل إليها المصطلح اليوناني، ثم اللاتيني (الفرنسي، مثلاً). فماذا نجد وراء هذا التعريب؟ ورد لفظ (Parakalon)، فَعرِّب بمعنى (المعزّي) أو الداعي. لكن هذا اللفظ هو غير (Paraklytos) الوارد عند إيرفينغ[33]. فمن أين جاءت هذه الكلمة الموضوعة للعربية،

---

(30) من مترجمي القرآن إلى الأميركية، وصاحب كتاب: **محمد وخلفاؤه**، تعريب هاني نصري؛ بيروت، المركز الثقافي العربي، 1999.

(31) **العهد الجديد**، القاهرة، دار الكتاب المقدس، 1994؛ ص 147 وما بعدها.

(32) إيرفينغ: **محمد**..، م.س.، ص 148.

(33) م.ن.، هامش ص 6.

بإزاء اللفظ اليوناني ونظيره اللاتيني؟ هنا يلزم، إلى جانب البحث الفيلولوجي، استطلاع ابيستمولوجي، وصولاً إلى تعيين سوسيولوجي للمصطلح المستعمل (إن كان مستعملاً) لدى جمهور ما.

- في العربية، ورد من جذر (حمد)، ثلاث صفات، لأسماء: أحمد، محمد، محمود؛ بمعنى واحد: فعلَ ما يُحمد عليه. ولا نجد استعمالاً آخر للمعزّي، بمعنى الداعي، بل نجد: «من لم يتعزَ بعزاء الله [..] أي من لم يدعُ بدعوى الإسلام»[34]. هذا، فيلولوجياً، أما ابيتسمولوجياً فنجد استعمال المعزّي (المعزون)، بين الجمهور، بمعنى الذي يقدم (يقدمون) عزاءً لأهل فقيد (تقول الخنساء: ... ولكن، أعزي النفس عنه بالتأسي.. في رثاء أخيها صخر). أما المعزِّي فهو عند العرب: البخيل، الذي يجمع ويمنع. وهذا غير متداول الاستعمال هكذا، سوسيولوجياً.

- في المعاجم الفرنسية والإنكليزية، نجد:

-Le Paracelet، من (Parakletos) اليونانية، بمعنى (محامٍ)، وبمعنى روح القدس (Le Saint- Espit) المفهوم ثيولوجياً. فلم تَعتمد هذه الدلالة الثيولوجية في تعريب إنجيل يوحنا؟

- جاء في المورد، لمنير بعلبكي (إنكليزي/عربي): Paraclete: البار قليط، المعزي، لقب روح القدس.

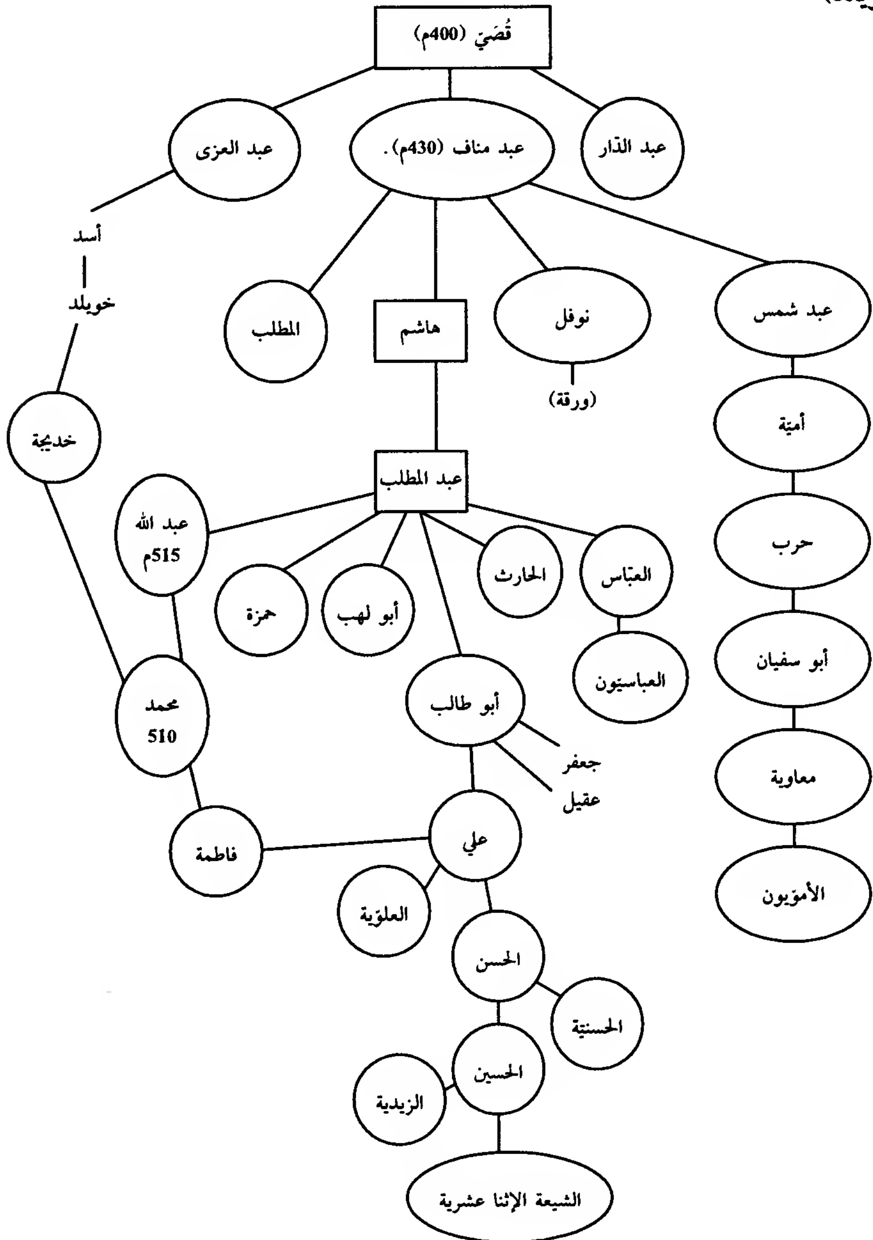
تاريخياً، من الجليّ أن محمداً ليس قريباً من سلالتي موسى والمسيح، بدون العودة إلى الجد المشترك، البعيد جداً: إبراهيم. لكنه، مع ذلك هو من السلالة الدينية عينها؛ وهو كنبي مؤسس، يستدعي لنفسه ما استدعاه سابقاه من حقوق في جدّهما الديني أو الثقافي المشترك، لكن

(34) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 15، ص 53؛ بيروت، دار صادر، 1994.

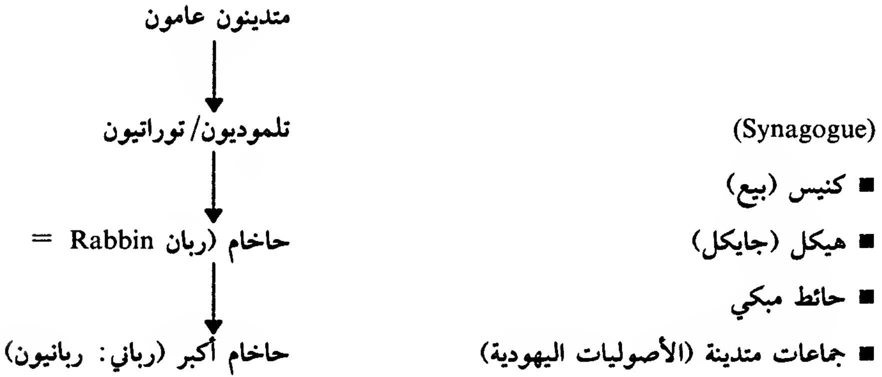
في مكان آخر (الجزيرة العربية)، وبلسان مختلف (العربية) ولجمهور جزئي، بأفق جمهور أشمل تتواصل فيه ديانات توحيدية شتى حول إله مشارك (طبعاً لجمهور مشترك، ولو افتراضاً). فالقرآن يشير إلى تعدد الأديان، ويرفض تعدد آلهة:

﴿إنما إلهنا وإلهكم واحد﴾ أي يتقبل تعدد الطرق المفضية إلى الواحد، رافضاً في الوقت نفسه تعدد الواحد. فمحمد يقع في ترسيم سلالي، هو غير ترسيم سابقيه، موسى والمسيح. وكتابه مصدق لكتب (هم)، ومتجاوز لها، بقوة «الآتي من بعدهم» لختم نبوات التاريخ التوحيدي وغير التوحيدي. بهذا المعنى، فهم الشيخ **عبد الله العلايلي** أن الإسلام «**مألفة أديان**»، وعليه، فأن محمداً هو **مألفة أنبياء**. وعندنا أن الترسيمات الآتية (رجال الدين عند اليهود العرب، رجال الدين عند النصارى العرب، رجال الدين عند المسلمين؛ المؤسسات الدنية الإسلامية؛ المؤسسات والركائز الدينية عند النصارى العرب؛ الترميزات الدينية، والألوان..) ستساعد على تحديد الصور الخاصة بالتمثلات الدينية المتداولة لدى شرائح من جماهير العالم العربي:

ترسم رقم 4: موقع محمّد في سلالة قُصي (مع بنت عمّه، خديجة بنت خويلد)



ترسمية رقم 5: رجال الدين عند اليهود العرب:



ترسيمة رقم 6: رجال الدين[35] عند النصارى العرب

متدينون عامون[36] (ممارسون ـ كنسيون)

↓

قندلفت (خادم كنيسة)

↓

شماس (قس: قساوسة)

↓

خوري (ارشمنديت)

↓

مطران (أسقف: أساقفة)

↓

بطريرك

↓

بطريركية موسكو للأرثوذكس
كاثوليكوس الأرمن (العرب)

↓

كاردينال

↓

بابا روما
بابا (بابا اشنودة ـ أقباط مصر)

---

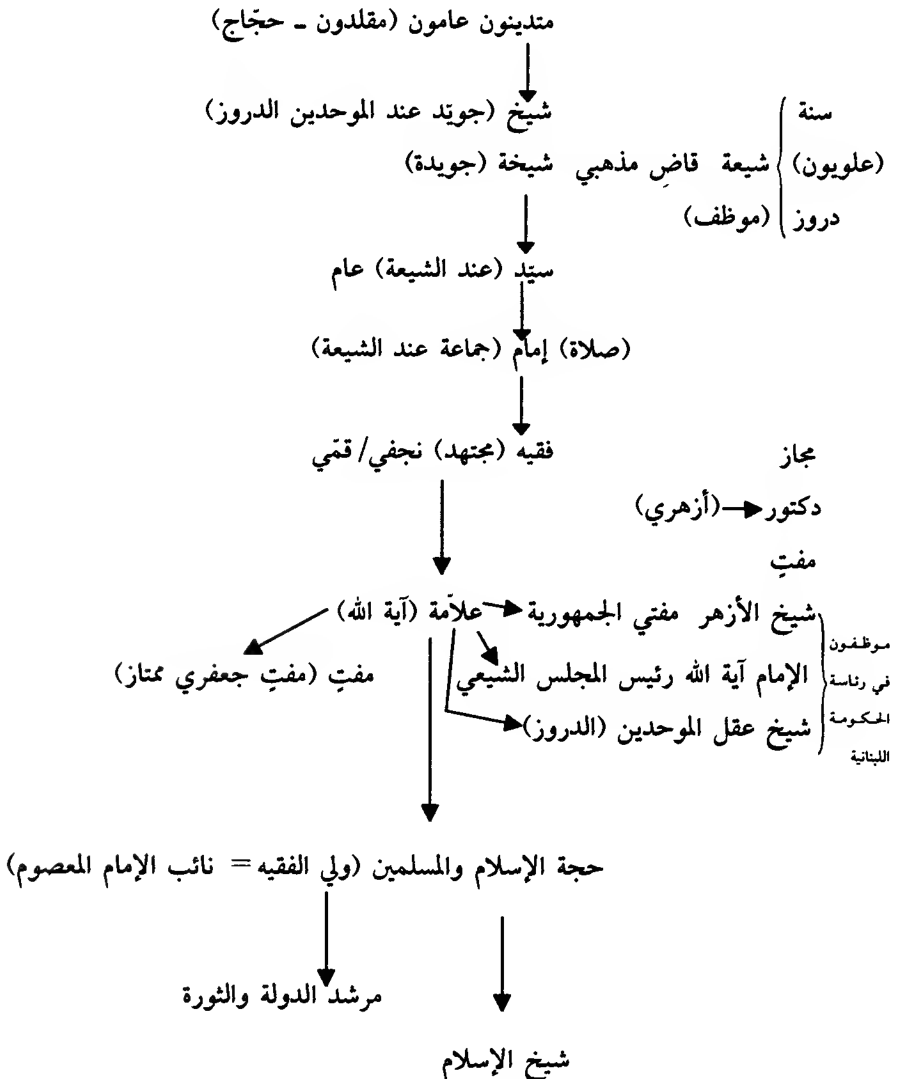
(35) موظفون في الكنيسة، لا عند الدولة، مستقلون عن رجال السياسة، غالباً (فوق) الدولة.

(36) موزعون على المذاهب النصرانية: ـ روم كاثوليك (موارنة لبنان) ـ تابعون للفاتيكان.
أرمن كاثوليك.
ـ روم أرثوذكس (مصر ـ لبنان ـ سورية ـ فلسطين).
ـ لاتين ـ آشوريون ـ سريان ـ كلدانيون. إلخ.

ترسمية رقم 7: المؤسسات والركائز الدينية عند النصارى العرب



ترسيمة رقم 8: رجال الدين عند المسلمين[37]



(37) صابئة - خوارج (اباضيون) - يزيديون - بهائيون الخ.

ترسمية رقم 9: المؤسسات والركائز الدينية الإسلامية

ـ مساجد وجوامع مشتركة بين السنة والشيعة.

ـ روضات، حوزات، حسينيات خاصة بالشيعة.

ـ خلوات ومجالس خاصة بالدروز.

ـ ركائز اجتماعية دينية: الأوقاف (عند السنة والشيعة والدروز).

ـ مؤسسات اجتماعية دينية:

1 ـ خلايا ـ جمعيات ـ مبرات.

2 ـ مدارس ـ مهنيات ـ معاهد وجامعات.

3 ـ صحافة ـ منشورات ـ إذاعات وتلفزيونات.

4 ـ مستوصفات ـ مستشفيات.

5 ـ مؤسسات رعائية: للأيتام ـ والمعوقين ـ والجرحى ـ والشهداء.

6 ـ مؤسسات إنمائية: جهاد البناء (حزب الله ـ لبنان).

ترسيمة رقم 10: الترميزات الدينية

✡ المثلثان عند اليهود (نجمة داود): رمز الهيمنة على الغريب، والمساواة بين الأنداد.

✝ الصليب عند النصارى: رمز العذاب والفداء (الخلاص).

☾ الهلال عند المسلمين: رمز الخلاص (الأمل)

★ الحدود الخمسة عند الموحدين (الدروز): س.ل.م.ا.ن. (السابق ـ اللاحق ـ الكلمة ـ العقل ـ النفس) ـ خمسة ألوان (أبيض ـ أصفر ـ أزرق ـ أحمر ـ أخضر).



سيف ذي الفقار (لا فتى إلاّ علي/ لا سيف إلاّ ذو الفقار): جبريل صاح في السماء: «لا فتى إلاّ عليٌّ!»

■ الأسود: رمز ساساني عريق (رمز شيعي مستحدث).

■ الأبيض: رمز إسلام (لا إله إلا الله محمّد رسول الله).
على أخضر حالياً: بياض المآذن عند السنة.
خَضار المآذن عند الشيعة

4 ـ نظام المعنى الديني في الشرق الأوسط المعاصر:

وبعد، ما هو نظام المعنى الديني في الشرق الأوسط المعاصر؟ وهل هو نظام معنى واحد، أم متنوع سوسيولوجياً بتنوع الجمهور وتعدد رجال الدين، بحسب دياناتهم ومذاهبهم؟ لسنا في صدد وضع خارطة دينية كاملة، متكاملة سوسيولوجياً، بل في صدد، ترسيم أولي لأنماط دينية، قوية بجمهورها، وفي حالة تصارع اجتماعي ـ سياسي.

أ) رجل الدين ونظام المعنى:

كيف يمكن استخلاص معنى لرجل دين في نظام إسلامي موّحد ومتنوع معاً؟ موحد مرجعياً في مستوى القرآن والنبي، متنوع ابيستمولوجياً في مستوى التأويل أو فهم الدين، متصارع أو متسالم سوسيولوجياً في مستوى رجال الدين والجمهور؟ إن الصورة الثنائية التي أنزل فيها **فؤاد إسحاق الخوري**[38] ـ البطل والشهيد ـ، ترميزاً للسني والشيعي، لا تكفي لتشخيص نظام المعنى الإسلامي، من دون النظر في إشكالية الجمهور وتنوعاته، بل انقساماته. فالانقسام الديني لا ينتجه رجال دين، وحدهم، من دون مشاركة جماهير مقلديهم أو القائلين بقولهم. هنا معنى علاقة اجتماعية شكّلها الحراكُ الديني نفسه، في سياقاته السياسية والاقتصادية والثقافية، وخصوصاً القتالية (أو الجهادية: جهاد الحرب وجهاد النفس). فليس هناك دين توحيدي بدون إفراق (Virage) أو تفرع. فإذا كان الإسلام قد انقسم إلى طائفتين كبيرتين (السنة والشيعة)، فإن كل طائفة انفرقت إلى فرق (كالشيعة، ومنهم فرقة الخوارج مثلاً) وفرق مذاهب (كالسنة الذين يمثلون 80 بالمئة من العرب). فمن الفرقة تتحدّر **النحلة**، بمعنى تدين أو (دين في الدين؛ طريقة أو مذهب)؛ كما تنحدر **الملة** من النحلة (وهي

---

(38) الخوري، فؤاد إسحق: **إمامة الشهيد وإمامة البطل**، بيروت، مركز دار الجامعة 1988؛ ص 2.

تحيل سوسيولوجياً إلى جماعة أو قوم، بمعنى شريعة: ملة إبراهيم.. ومنها عدة طوائف روحية). **فالمذهب** لدى الجمهور هو آخر ما يذهب إليه المتدين في دينه. فيما **الطائفة** (جزء من كل):

«نوع من التكامل الديني، أي المجتمعات التي تعتبر نفسها واقعاً دينياً له صفة التكامل من حيث استقلالية الإيديولوجية والتنظيم الديني»(39).

وما يقال على إسلام الشرق الأوسط، يقال أيضاً على نصرانيته ويهوديته، وملله الأخرى.. حتى الذين لا ملة لهم. إذ تشترك كلها في وظيفة مشتركة:

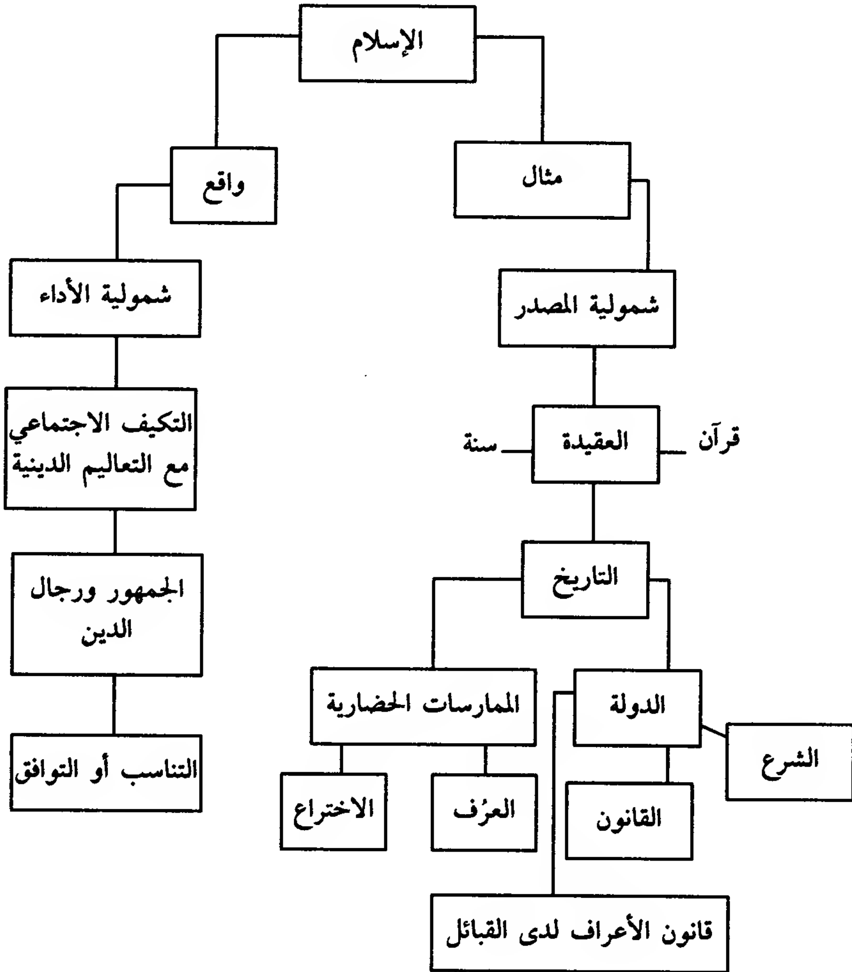
«فالنظم الدينية لدى الطوائف، بما فيها المعتقدات والشعائر والشعارات والعبادات، هي من ناحية الضبط الاجتماعي بديل من الدولة، تقوم مقامها وتؤدي غرضها»(40).

بتعبير سوسيولوجي أدق، تعدّ الطوائف مواقع دينية ذات مظاهر تاريخية، مبدؤها الاعتراض على الحكم أو الدولة المركزية، مع تشدد في ادعائها الشمولية، بمعنى اشتمالها على الدين كله، أو جزءٍ منه ـ وهذا التشميل لا يبدو ممكناً إلاّ وسط جمهور لا يميز الكل الإسلامي ـ أو سواه ـ من أجزائه؛ كما في الترسمية التالية:

(39) م.ن.، ص 2 ـ 3.

(40) م.ن.، ص 2 ـ 3.

ترسمية رقم 11: الإسلاموية الشمولية:



فالدين هو **ناظم جزء قدسي من حياة الجمهور**، من الدنيا إلى آخرة؛ بما يعني أنه لا يقابل الدنيا، بل يقع فوقها، مثلما يقع رجل الدين في درجة فوق جمهوره. إذ ينظر الفقيه إلى وظيفته على أنها مركبة (من دنيا ودين)، وأنه بذلك يمانع الفصل بين الدين والسياسة، وتقع على كاهله

مهمة مركبة، مزدوجة: منازلة الفلسفة وعلومها الناشئة، بعلم ديني يحتكره وحده؛ ومحاربة العلمانية والعلمانيين، باسم تصوره الفقهي لدينه، مع تعبئة لجمهوره. هنا يظهر جلياً أن لا معنى للفصل بين الفقهاء والسياسيين، ما دام الفقهاء المسلمون يرغبون في ممارسة السياسة والمشاركة في السلطة، ولو كموظفين، إن تعذر تحول الفقيه نفسه إلى حاكم. سوسيولوجياً، رجال الدين هم فئة اجتماعية مختصة بأدوار مميزة وسط جمهور المؤمنين، بمعنى أنهم ورثة علم النبوة والدين (والإمامة عند الشيعة):

«فهم يميزون أنفسهم من الآخرين باللباس واللحى والعمائم التي كثيراً ما ترمز إلى درجات متنوعة من المعرفة الدينية والقيمة الاجتماعية»[41].

إيديولوجياً، هذه الفئة المختصة والمميزة تتفاعل مع الفئة الحاكمة، المميزة بدورها: كلتاهما مرتفعتان فوق الجمهور، لكنهما تتناقضان أو تتصارعان في سلوكهما التاريخي (السياسي)، فلا يكون التكامل المنشود بينهما سوى مجرد مطلب سياسي، يجد معناه في قوة الدين (الفقه) من جهة، وفي قوة السياسة (الحاكم) من جهة ثانية. هكذا يسوغ نظام المعنى الإسلامي نفسه بالانتماء إلى نظام سياسي (ديني). وحين يغيب التكامل أو التوافق بين رجل الدين وحاكم الجمهور، يجيز أحدهما لنفسه «الثورة» على الآخر. فهل صحيح أنْ «لا كهنوت في الإسلام»؟.

الكهنوت، من الكهانة، يقال على الكهنة، رجال الدين المسيحيين «.. هم أهل اختصاص في الطقوس التي تؤدي إلى خلاص الإنسان الأبدي؛ والطقوس كلها تركّز على مبدأ تقبل المسيح، طريق الخلاص، وجدانياً»[42]. بهذا المعنى، لا كهنة ولا كهنوت في الإسلام. إنما هناك

---

(41) الخوري: **إمامة الشهيد..**، م.س.، ص 216.

(42) م.ن.،.

رجال الله، علماء دينه «المسؤولون عن إنفاذ شرع الله وكلمته في المجتمع؛ هم أهل اختصاص في الشرع الديني، الذي يؤدي اتبّاعُهُ إلى الخلود والخلاص»[43]. بكلام آخر، يضع فؤاد إسحق الخوري فئة **«كهنة المحبة»** مقابل فئة **«كهنة العدل»**، مشدداً على أن الفرق بينهما يقع في تأويل معنى المقدس، وتحديداً في المثال، لا في الوظيفة الدينية للكاهن المسيحي أو العالم الديني المسلم ـ وهي ربط الإنسان بالقدسي. هذا، وتختلف أدوار رجال الدين باختلاف مذاهبهم ومراتبهم، أي مواقعهم في نظام معنى دينهم. ولتحديد مكانة رجل الدين الاجتماعية، لا مناص من درس التنظيم الديني الذي يندرج فيه.

عادةً يُفَرَّق في الإسلام، بين التنظيم السني، وغير السني، بمعيار علاقة رجل الدين بالسلطة: يوصف التنظيم السني لرجال الدين بأنه متكيف عموماً مع أنظمة الدولة أي السلطة المركزية ـ بمعنى التقابل بين مركزية سياسية ومركزية دينية. أما تنظيم الطوائف الإسلامية الأخرى، وأبرزها الطائفة الشيعية في العالم العربي، فيوصف بأنه متكيف مع مبدأ استقلالية المجتمع الديني وسيادته، بمعنى عدم الاندماج في الدولة، طبعاً لا يكفي المعيار السياسي، وحده، للتفريق بين خصوصية رجال الدين السنة والشيعة؛ وإن قيل السياسي بالمعنى الإيديولوجي، وجرى مثلاً، استبعاد السياسي للشيعي (الإيديولوجي)، والاكتفاء بفقه المذاهب السنية الأربعة الموالية. فهناك أيضاً معيار اندماج الجمهور في الدولة، ولو كان الجمهور الشيعي مندمجاً في السلطة، كما هو الحال في إيران منذ تشيعها، لما كان في الإمكان استبعاد الفقه الجعفري، الذي يشرعن غالباً معارضة الجمهور الشيعي وانتفاضاته وحتى ثوراته على حاكميه.

إلى جانب هذين التنظيمين الإسلاميين، السني والشيعي، لرجال

(43) م.ن.، ص 2 ـ 3.

الدين، هناك ما يعرف باسم التنظيم الديني الأقلي غير الإسلامي (وحتى الإسلامي أصلاً، كالدروز والعلويين - قبل اعتبارهم من الشيعة الأثنى عشرية -)، المتكيف مع مبدأ البقاء الكياني والمشاركة والدراية.

ب) خارطة العلاقات بين الدول والمذاهب:

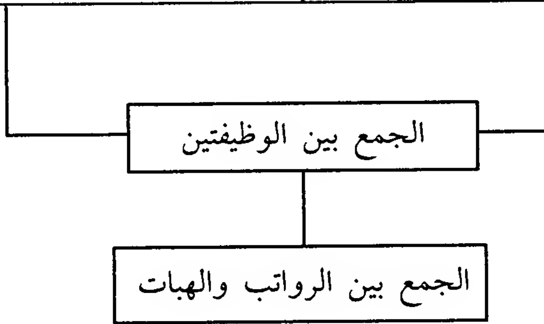
- لكن كيف ترتسم خارطة العلاقات بين الدول والمذاهب السائدة في الشرق الأوسط المعاصر؟

إجمالاً تبرز هذه العلاقات بين الدولة والمذهب المالكي في المغرب العربي، وبين الدولة والمذهب الشافعي في مصر وسورية ولبنان (مع وجود العلويين والشيعة، حيث يحكمون في سورية، ويشاركون في الحكم في لبنان)؛ وبين الدولة والمذهب الحنبلي في الجزيرة العربية (خصوصاً السعودية)، وبين الدولة والمذهب الحنفي في تركيا وطشقند، مقابل المذهب الشيعي السائد في إيران، الخ. ما يهمنا هنا أكثر هو إظهار المفارقات بين تنظيم رجال الدين السنة والشيعة والتنويه بالتنظيمات الأخرى، الأقلية، أكانت غير إسلامية أم متحدرة من أصول إسلامية.

I. تنظيم رجال السنة:

عموماً يعرفون باسم الشيوخ أو المشايخ، وهم موزعون على شكلين تنظيميين: التنظيم الرسمي والتنظيم الطوعي، ويؤديان وظيفتين، التشريع (Spirtualist) والتشفيع (Ritualist)، ويتلقيان رواتب (الدولة) وهبات (الجمهور):

التنظيم الرسمي (تشريع)	التنظيم الطوعي (تشفيع)
● المفتي (أفندي): إفتاء	● روّاد
● القاضي: قضاء (عدل)	● شيوخ حلقات صوفية
● المأذون: زواج وطلاق	● مجالس
الفقيه: تعليم واجتهاد	
رواتب رسمية	هبات شعبية



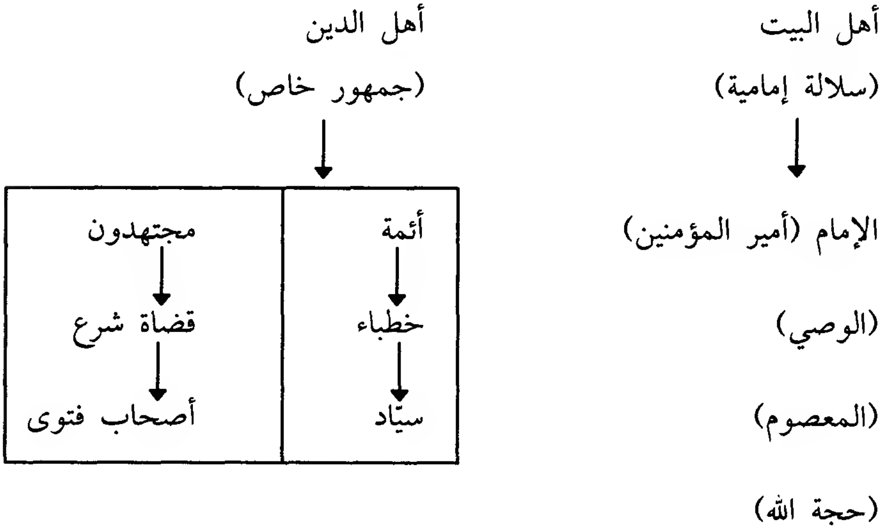
يتكّون رجال الدين السنيون في **الأزهر** (علماء دين مع شهادات رسمية) للقيام بوظائف تشريعية عليا، وهم يصدرون إجمالاً عن جمهور الأعيان والوجهاء والعائلات المرموقة؛ وكذلك في **الكتاتيب** - قبل تحديثها وتطويرها إلى مدارس أو معاهد دينية - وروادها يقومون بوظائف دنيا (طقوسية وتشفيعية)، ويصدرون عن جمهور المستورين والمحتاجين من ذوي الدخل المحدود. ومما يلاحظ أن نسبة التخصص الديني لدى سنة العالم العربي هي 72 بالمئة مقابل 84,5 لدى العائلات الدينية الشيعية[44]. فلماذا هذه المفارقة، مع أن الشيعة يمثلون 20 بالمئة من مسلمي العرب، ولا يكادون يشاركون مباشرة وعلناً في أية سلطة (سوى لبنان وسورية)؟ ربما وجدنا الجواب السوسيولوجي لدى الجمهور الشيعي نفسه.

---

(44) م.ن.، ص 252.

II. تنظيم رجال الشيعة:

يقصد هنا بالشيعة المذهب الأساسي عندهم، الإثنا عشري، حيث تبرز ثنائية التنظيم الديني الإمامي:



مما يختص به رجال الدين الشيعة: كثافة عددهم (في البحرين، مثلاً، يشكلون 24 بالمئة من السكان الشيعة) بإزاء كثافة شعائرهم. وهم إما خريجو المرجعيات الشيعية، المقامة في عتباتهم المقدسة الكبرى (النجف رقم ومشهد)، وإما متخرجون من كتاتيب وحوزات ومعاهد تعليم ديني أخرى. ولا تختلف وظيفتهم المزدوجة، التشريعية والتشفيعية، عن رجال الدين السنة، إلا في موضوع الفقه والشفاعة. فالمجتهدون منهم يتخصصون في الإفتاء الاجتهادي والتلقين والتقليد، ومنهم من يتولى وظيفة رسمية (القاضي) و(المفتي الجعفري، في لبنان) ويتقاضى راتباً من الدولة (دون أن ننسى الوضع الخاص برجال دين السنة والشيعة والدروز الموظفين لدى الدولة اللبنانية برواتب مرموقة جداً وامتيازات لرؤسائهم، مع استقلالية رجال الدين المسيحي عن الدولة، لكن مع امتيازات أخرى..). ومما يلاحظ وجود إلفة بين القاضي الشيعي والعامة، وعلاقات تعاطف عام بين

الشيخ الشيعي وجمهوره (الذي يغدق على رجالاته الألقاب بلا حدود: حجة الله، آية الله، روح الله، الإمام، شيخ الإسلام، إلخ.) فشيوخ الدين الشيعيون هم من زاوية جمهورهم سياسيون (موسى الصدر مقابل كامل الأسعد، ثم نبيه بري (حركة أمل) مقابل تحوّل في الزعامة الدينية بعد الصدر، م.م. شمس الدين، م.ح. فضل الله، والسيد حسن نصر الله ، زعيم حزب الله). وفي المقابل، تقوم علاقات تعاقدية بين الشيخ السني وجمهوره: فالمشروع السياسي الشيعي هو مشروع انتظاري، حيث يتلازم عندهم عدل الإمام مع قيام دولة عادلة؛ فيما المشروع السياسي السني تاريخي، حادث، حيث يتلازم عندهم المذهب السائد بين الجمهور (الشريعة)، والدولة القائمة. ومما يلاحظ أن ألقاب رجال الدين السنة أقل من ألقاب رجال الدين الشيعة ـ مما يدل على سعة نفوذهم السياسي وسط جمهورهم المتدين. تحديداً، لرجل الدين الشيعي مرتبة دينية تمنحه منزلة اجتماعية (مداخيل ومكاسب عبر الركائز الاجتماعية)، وعلى قدر قوة جمهوره، تمنحه أيضاً نفوذاً سياسياً (مثل تحول موسى الصدر من سيد إلى إمام ـ زعيم ـ بقوة الجمهور)، الأمر الذي يضع الزعيم الديني الشيعي في علاقة صراع مع الزعماء السياسيين، حول الجمهور نفسه، كمدخل إلى السلطة: زد على ذلك أن الألقاب الرسمية لمشايخ الشيعة تدل على وظائفهم في الدولة (لبنان: رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، نائب رئيسه؛ قاضي جعفري ممتاز، قاض، مفت..). وأن التشنج في العلاقات بين رجل الدين والسياسي، ليس وقفاً على الشيعة وحدهم. ففي الحرب على لبنان، فقد الدروز زعيمهم السياسي كمال جنبلاط (1917 ـ 1977)، وفقد الشيعة إمامهم الديني والسياسي موسى الصدر (1928 ـ 1978) وفقد السنة المفتى الشيخ حسن خالد (1982)، مفتي الجمهورية اللبنانية. إلا أن وتيرة التشنج هذا تبدو أكثف لدى الشيعة، بحكم كثافة اعتراض الجمهور الشيعي على حاكمهم السياسي، الذي لا يكون غالباً من مذهبهم.

III. مراتب مشايخ الموحدين (الدروز):

شكلاً ينقسم الجمهور الدرزي إلى جهّال وعقّال. ويتشكل رجل الدين، وبالأحرى طالب الدين، لدى الدروز وفقاً لهيكلية تنظيمية، تُعرف من اللّفة. وهو تنظيم ذكوري عموماً، مع نساء (شيخات، جويّدات يلبسن ثياب الحشمة[45]، مع منديل أبيض أو أسود سميك). يطلب الذكر دينه من سايس المجلس، الذي يعظه، حتى يَتجوَّد أو يجوِّد، إلى أن يتمشيخ، فيحلق شعر رأسه[46] ويضع على رأسه كوفية أو لفة (عمة). في الخلوة، يستلم دينه، ويبدأ رحلة تأمله التوحيدي في معنىً من معاني (المعلوم الشريف). هناك تنظيمات للمشايخ الدروز: أولاً يفرق بين مشايخ الدين ومشايخ الرتبة الاجتماعية؛ وثانياً يفرّق بين التنظيم الديني البحت، والتنظيم الديني الوظيفي، المرتبط بالسياسة وخصوصاً بالزعامة عند الدروز.

يقاس موقع رجل الدين الدرزي في هرمه الديني البحت بعمامة الرأس، من أدنى إلى أعلى:

1 ـ لفّة دون كوفية.

2 ـ لفت تحت كوفية.

3 ـ لفة فوق كوفية.

4 ـ كوفية دون عقال (مرتبة استلام الدين).

5 ـ أصحاب اللفات المدورة ـ ومنهم المشايخ الزرق (الروحانيون).

أما في الهرم التنظيمي الديني ـ السياسي، فنجد رجال دين على رأس محاكم القضاء المذهبي، وفي إدارة الأوقاف (وعلى رأسها مدير عام، قد يكون سياسياً عموماً، وصولاً إلى مشيخة العقل (شيخ العقل موظف كبير

---

(45) البرزة، مثلاً، في حال البروز.

(46) تقليد موجود لدى المتطوعين العسكريين.

في الدولة، مثل المفتي الجمهوري لدى السنة ورئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، أو المفتي الجعفري الممتاز، لدى شيعة لبنان). هذا التنظيم مرتبط بالزعيم السياسي من جهة، وخاضع لقوانين الدولة من جهة ثانية.

IV. تنظيم رجال الدين غير المسلمين:

يقصد بهم رجال دين المذاهب الأساسية كالكاثوليك (ومنهم موارنة لبنان) والأرثوذكس (ومنهم أقباط مصر)، على اختلاف كنائسهم وتسمياتهم ومرجعياتهم العالمية (روما، اليونان، موسكو). يلاحظ **فؤاد إسحق الخوري**:

«باختصار، السرّ لدى الدروز والعلويين ميزة الصفوة والخاصة من أهل الاختصاص الديني؛ أما الموارنة المسيحيون، كغيرهم من الفرق والمذاهب المسيحية، فيعتبرون أن «السر» الإلهي ليس ميزةً للخاصة، إنما هو ممارسة المؤمن أياً كان، يختبرها في صلواته وتعبداته بمفرده خلال إقامة «القداس» المجموعي.»[47].

هذا في مستوى الاعتقاد أما في مستوى التنظيم الديني، فيلاحظ تكيف الروم الأرثوذكس مع سياسة الدولة المركزية كما لو كانوا هم «سنة المسيحية» العربية؛ فيما يتشدد الكاثوليك عموماً والموارنة خصوصاً في استقلالية تنظيمهم الديني عن سياسة الدولة. وهنا تبرز صورتان لتنظيم رجال الدين الأرثوذكس (سورية ولبنان ـ سندرس الحالة الدينية في مصر، على حدة، بعد قليل)، ورجال الدين الكاثوليك (ومنهم الموارنة). فالرهبنة الأرثوذكسية هي تعبير عن الذات المؤمنة، وليست نظاماً اجتماعياً ـ عند ف.إ. الخوري، فيما العبادة قيادة ونظام مجتمع لدى الموارنة. تعيش

(47) م.ن.، ص 302.

الرهبنة الأرثوذكسية من مدخول الوقف وهبات الجمهور؛ فيما الرهبانيات المارونية هي تنظيمات اجتماعية شبه متكاملة:

ترسمية رقم 12: الرهبنة الأرثوذكسية والرهبانيات المارونية

1 ـ الرهبنة الأرثوذكسية	2 ـ الرهبانيات المارونية
البطريركية ـ البطريرك (دمشق) المطران (أبرشية) الارشمنديت (كاهن أعزب) كاهن (خوري متزوج) شماس جمهور المؤمنين	الرهبنة اللبنانية الرهبنة الحلبية رهبانية مارشعيا الأنطونية 1985: توحيد الرهبانيات: الآباتي هاشم، نعمان، الخ. تنظيمات حديثة (مستوردة) ـ الجزويت (اليسوعيون): تعليم جامعي ـ الكرمليون: تعليم ثانوي ـ الكبوشيون ـ راهبات سانتا تيريزا: إدارة المشافي وبيوت العجزة ـ الطليان، الخ ـ جمهور المؤمنين ـ ترابط كهنوتي بين الموارنة والفاتيكان: الانتماء إلى العالم الكاثوليكي. ـ تنظيم سلطة الكنيسة المارونية: ـ تعليم رجال الإكليروس. ـ فصل الكنيسة عن رجال الإقطاع. ■ قبل 1700 (الإصلاح): كان واحداً الإقطاعي والمطران؛ إذ كان أكثر المطارنة ـ رؤساء الأساقفة ـ ينتمون إلى عائلات إقطاعية معروفة.

فإذا كانت الكنيسة الأرثوذكسية مستقلة بجمهورها ومشاركة في الدولة؛ فإن الكنيسة المارونية اللبنانية حققت بنفسها استقلالها، بمعنى السيادة وحرية القرار الداخلي. ويعود الفضل في ذلك إلى الرهبانيات التي أمنت «قاعدة اقتصادية هائلة، إذ قدرت مساحة الأرض التي كان يسيطر الرهبان عليها في أواسط القرن التاسع عشر، بربع مساحة جبل لبنان وبلغ عدد الأديرة بين 80 و90 ديراً»[48]. أما الرهبانيات فهي من جمهور الفلاحين الموارنة، المقهورين بالإقطاع، قبل ثورة طانيوس شاهين (1858). وأما الكنيسة المارونية فمركزها الدائم في بكركي (وفي الديمان صيفاً) على رأسها حالياً البطريرك الكاردينال نصر الله صفير، على رأس كرسي أنطاكية والمشرق، يدير الكنيسة من خلال مجلس المطارنة. وأما الارشمندريت فهو خوري الضيعة (براتب شهري من الكنيسة). فيما رئيس الرهبانية المارونية يقوم بعمل طوعي. إن الرهبنة، مثل المشيخة لدى الدروز والعلويين، تقوم على التزهد؛ وإن المجتمع الديني المسيحي، مثل المجتمع الديني الإسلامي، يقوم على جمهور مشترك بين رجال الدين ورجال السياسة.

5 ـ تحولات رجال الدين في الشرق الأوسط المعاصر

نقصد بالتحولات ما طرأ من تغير فكري واجتماعي على صورة رجال الدين تجاه الذات والآخر ـ المذهبي، الديني والعالمي (الغربي). ونقدم هنا نماذج متفاوتة بتفاوت الجماعات المدروسة، بدأ من أكثرية العالم العربي السنية، مروراً بأقليته الكبرى (الشيعة) وصولاً إلى أقلياته الأخرى، النصرانية واليهودية. وفي العالم الإسلامي سنركز على اختلاف صورة رجال الدين في تركيا (العلمانية) وإيران (الإسلامية الشيعية).

(48) م.ن.، ص 307.

I. تحولات رجال الدين السنة:
[الكويت:

بهدف محاربة «الفكر الديني»، وتالياً رجال الدين، كتب أحمد البغدادي نصوصاً، ناقدة للماوردي الذي سيّس الدين الإسلامي وأخضعه للسياسة السلطانية، ومميزة للفقه الديني الذي يقوم على (اجتهاد) خاصة رجال الدين، من الفقه السياسي الذي يقوم على حرية الرأي، رأي الجميع، الجمهور. قبل أن نحكم له أو عليه، نتساءل عن مدى صحة حرية رأي الجمهور في الكويت وسواها من بلدان الشرق الأوسط المعاصر. ونتركه يجيب بنفسه من خلال نصوصه[49]:

«حين سقطت العقلانية من المجتمع الكويتي وهيمنت قوى الظلام الديني، كان لا بد من التحرك لتحريض المجتمع على استعادة الرشد والوعي. فكانت هذه المقالات التي لقينا في سبيل نشرها تكفيراً وإرهاباً وتهديداً بالقتل [..]. لقد [شهدت[50]] الساحة الكويتية سجالاً حاداً بين الفكرَيْن الليبرالي والديني [..]. وللتوضيح، لا توجد في الكويت نيابة خاصة للصحافة، لذلك تقوم نيابة الخمور والمخدرات بالتحقيق مع المثقفين والكتاب والصحفيين».

لا ندري من أين جاء البغدادي بهذه العقلانية وتلك الليبرالية اللتين سقطتا فجأة تحت وطأة ظلامية دينية. وحتى ندري ذلك، في غياب التنوير العلمي العربي، نتساءل هل إعمال العقل كافٍ لتجديد فكرة ما، خاصة إذا كان الفكر المقصود دينياً، ولا علاقة له بالعلم الوضعي؟ إن التجديد بالمعنى الديني الإسلامي لم يحمل معنى آخر سوى العودة إلى الجدود.

---

(49) البغدادي، أحمد: **تجديد الفكر الديني**، دعوة لاستخدام العقل، دمشق، دار المدى، 1999، صص 7 و8.

(50) في الأصل: «أصبحت».

فهل هذا جديد؟ أم هو تقليد محض، وإصرار على الخروج من روح عصرنا، نعني روح العلم ـ التقني، المستقل تماماً عن أي فكر ما ورائي؟ لقد نفى **سمير أمين** وجود علمانية في النظام الرأسمالي العالمي. وأكد أنها ستارة يدور الصراع الرأسمالي ـ الاشتراكي وراءها. فهل «علمانية» العالم العربي مبتكرة، ومختلفة عن توظيفها الرأسمالي العالمي؟ هذه المسألة لا تعني البغدادي، فما يعنيه هو نقد رجال الدين، من دون التنبه إلى أن العلمانية الوضعية هي التي أنتجها العلم المادي باستقلاله النسبي عن «العلم» الديني أو الإيديولوجي.

يقول أحمد البغدادي:

«والمعنى أن رجال الدين وعوا، منذ أيام الإمام محمد عبده، أن العلمانية قد كسبت رهان الحياة الحديثة والمعاصرة، وأنها استطاعت تحطيم سلطة الدين ذاته، وهي السلطة ذات الطبيعة الشمولية لحياة الإنسان [..]. لذلك كانت مهمة رجل الدين المسلم إيقاف عجلة البحث العلمي الديني الذي اخترعه الغرب [..]. وكان على الرجل الديني المسلم السعي بكل جهد للحيلولة دون قيام الآخرين بهذا الجهد من خلال [..] اتباع سياسة الردع التي تقوم على الإرهاب الفكري بتكفير الآخر، واتهامه بالردة والزندقة، بوصفه علمانياً، أي كافراً..»[51].

ربما لم يخطر في بال الكاتب أن ما يسميه «فكراً دينياً» هو ليس فكراً، بمعنى نتاج عقل، بل هو معاملة، علاقة اجتماعية، تقليد وعادة، جرت تقويتها بجمهور يتداولها، يستعملها، يكررها وبسياسة توظفها لمصالح أصحابها. فماذا يريد الكاتب أن يجدد؟ أوهماً لا يستمر إلا بطرد العقل العلمي، الفكر الوضعي ـ إذ كل فكر أو علم هما وضعيان بالولادة ـ، أم عادات اجتماعية لا تتغير إلا بتغير المجتمع الذي أنتجها؟ إن إنتاج

(51) م.ن.، ص 44 ـ 45.

المجتمع الزراعي لسلوك اجتماعي، ومنه السلوك الديني، لا يتغير إلا بنتاج مجتمع آخر، كالمجتمع الصناعي والتكنولوجي. في الغرب تغيرت العادات الاجتماعية، الدينية وغير الدينية، واستمرت الكنيسة كعقيدة. وما يحدث في بلاد الإسلام هو أن المجتمع لا يتطور أو يتقدم نحو حضارة علمية. وهذا التخلف هو نتاج سياسة مزدوجة: سياسة محلية وسياسة مركزية عالمية، خارجية. فإذا بالكاتب يسعى إلى تجديد وهم، يضاعفه بأوهامه الخاصة، حين يدعي أن رجل الدين المسلم يظل مسلماً ومؤمناً إذا لم يمارس السياسة. وعندنا أن الأداء الديني وسط الجمهور هو في آخر التحليل أداء سياسي مباشر، خلافاً لما يذهب إليه أحمد البغدادي وأمثاله:

«من المعروف أن أسس الإيمان لا تتضمن السياسة، والمعنى أن رجل الدين أو المسلم بصفة عامة لا يكون خارجاً عن الدين إذا لم يمارس السياسة أو إذا لم يؤمن بها. فكيف يستقيم ذلك والقول إن السياسة من متطلبات الدين وإنه لا فكاك بينهما؟ إننا هنا أمام تناقض فكري واضح لا يحتاج إلى بيان. لذلك كانت الممارسات السياسية، ولا تزال، من صميم الجهد البشري الذي يعتمد على العقل. وهذا يفسر عدم توافر المرجعية الدينية للممارسات السياسية منذ (دولة) النبي حتى عصرنا الحديث»[52].

لكن ماذا يحدث لو اكتشف البغدادي أن الدين حين يتقبله جمهور يمارسه أي حين يتنزل في السلوك الاجتماعي، في تاريخ الجماعة، إنما يؤدي وظيفة سياسية مباشرة، هي الضبط الاجتماعي للسلوك، تماماً كما تفعل السياسة وأصحابها، فلا تعود ثمة مسافة وسط الجمهور بين تدينه وتسيسه، وهذا ما يفسر لنا سهولة تحول السياسي إلى ديني، والديني إلى سياسي. فربما لا يكون الإيمان بذاته ولذاته سياسة (أراد الله الإسلام ديناً، وأرادوه حزباً سياسياً، كما اكتشف القرضاوي، مثلاً). إذاً، التناقض واضح

(52) م.ن.، ص 46.

في نظرة البغدادي نفسه، فهو لا يميز الدين بذاته ولذاته، من الدين المسيس عبر الجمهور. وسط الجمهور يكون الدين ورجاله مرجعيات سياسية، متخفية وراء سلطة مزدوجة، سلطة الحاكم المعلنة وسلطة رجل الدين الكامنة. وإلا فمن أين جاءت المذاهب في الإسلام، أي الأحزاب؟ ومن أين تأتى لرجال دين إعلان أنفسهم مراجع أو مرجعيات وقادة إصلاح أو انتفاضات وثورات، وصولاً إلى الجماعات الإسلاموية المسلحة وغير المسلحة؟ فمن رجال الإصلاح إلى رجال «القاعدة»، يمكن رصد التحولات السياسية لرجال الدين المسلمين السنيين، وسواهم:

«إن رجل الدين سواء كان فقيهاً أم حاكماً هو الذي ستكون له الكلمة في نهاية الموضوع بعد أن يطمئن إلى حكمه الذي يعتقد هو أنه متناسب مع أحكام الشريعة، فإذا ما تحول هذا الحكم إلى قانون يُفرض على الناس في المجتمع، نكون قد خضعنا لحكم رجل الدين وليس للشريعة، لأن الشريعة تظهر من خلال رجال الدين، لا من خلال النصوص الدينية المجردة، وبذلك نصل إلى نهاية المطاف: الدولة الدينية».

[..] «ليس الجهاد السياسي الذي يزعمونه سوى إرهاب فكري على الصعيد الداخلي وتأييد للعنف (الإرهابي) على الصعيد الخارجي [..] ورفض للمجتمع المدني باسم البديل الديني: الجماعات الدينية»[53]. «الخلافة هي حكم فردي، يتحكم الخليفة من خلاله بكل شيء، بدءاً من بيت المال وحتى تكفير منْ يخرج عليه إذا حدث منه ظلم»[54].

سوسيولوجياً، الدين ورجاله موجودون وسط الجمهور، وهم يعاملون الجمهور بسياسة عادية، لكنهم يسمونها «شريعة» لتقديسها، كما يفعل الحاكم السياسي، الديني انتماءً، أو المتدين سلوكاً، في مختلف البلدان

(53) م.ن.، ص 109.

(54) م.ن.، ص 117.

العربية والإسلامية. فالدولة هنا ليست بعيدة من الدين ورجاله، وهي ليست دولتهم تماماً. والاستبداد السياسي موجود في المجتمعات الإسلامية، ولم يوجده الفقهاء وحدهم، بل أوجده السياسيون أيضاً، وفرضوه على جمهورهم المشترك، تارة كسياسة عادية وتارة كسياسة دينية. إن التاريخ الحقيقي للجماعات يقوم على وقائعها، لا على اعتقاداتها وافتراضاتها وحسب. وبقدر ما يكون الحكم توهيماً، تضليلاً للجمهور، تكون وظيفة السياسي، مثل رجل الدين المتعامل معه، خداعاً من خلال أجهزة الدولة السياسية ـ الدينية. فالدولة في بلاد الإسلام ليست علمية ولا مستقلة عن الدين:

«لستُ أكره شيئاً كما أكره رجال الدين الذين يحاولون بكل جهودهم خداع عامة الناس، مستغلين العاطفة الدينية أبشع استغلال، هادفين إلى تشويه الرأي الآخر لأغراض خاصة [..]. في مجتمعنا، كل من أطلق لحيته أو لبس العمامة أو تلقى بعض دروس الشريعة أصبح عالماً بحمد الله وفضله، يستطيع أن يفتي ويقلب حياة البسطاء السذج رأساً على عقب، لذلك يعيش العالِم المسلم حالة التخلف الحضاري، فوجود رجل الدين في الحياة العامة يخلق حالةً من التأزم الفكري والنفسي ليس مهماً عند رجل الدين، فمعاناة البسطاء ليست من اهتماماته اليومية أو الفكرية، بل تتركز اهتماماته حول كيفية تحقيق أهدافه وأغراضه الخاصة، وأهم من ذلك، السيطرة على عقول الناس»[55].

لا يهمنا كره أو حب الكاتب لرجال الدين. بل يهمنا توصيفه لسلوك أنموذج منهم، ربما استخلصه من معاينة المجتمع الكويتي الذي ينتقد ظاهرته الدينية، من دون تناول نظامه السياسي. وفي كل حال لا يشكل الجمهور الكويتي سوى عينة جزئية من عينات الجمهور الإسلامي، العربي

(55) م.ن.، ص 213.

وغير العربي. فماذا نكتشف من خلال عينات اجتماعية أخرى؟

ـ حين نتناول «**المؤسسة الدينية**» في مصر، مثلاً، نكتشف وجهاً آخر لأزمة تحول رجال دين إلى رجال سياسة في دولة متعددة الأجيال والحضارات والآفاق، وسط جمهور يتقبل حكم الغالب أي الأقوى. فما هي هذه الأزمة المعاصرة التي آلت إليها المؤسسة الدينية في مصر لدى المسلمين هناك، من خلال الأزهر الشريف ودار الإفتاء ووزارة الأوقاف؟ يحدد محمد سليم العوا(56) مصدر هذه الأزمة بأنه سياسي، قوامه الصراع بين رجل السياسة ورجل الدين على الجمهور المصري. في مصر مؤسستان كبيرتان، منذ 1952: المؤسسة العسكرية التي تحكم الدولة المصرية بلا مواربة، والمؤسسة الدينية «الرسمية» التي تشارك في الحكم بمواربة إيمانية. الأزمة تقع في صلب هذه المشاركة لتقاسم الجمهور نفسه، وليست هي أزمة «الجمهور المتأزم فعلاً» من شدة ضغط المؤسستين عليه، بكل ما لهما من قوى واستثمارات وامتيازات اقتصادية رأسمالية، طرفية وتابعة ـ خصوصاً بعد الانفتاح.

من مظاهر هذه الأزمة التي يرصدها العوّا:

ـ تحويل شيخ الأزهر (الإمام الأكبر) من متبوع إلى تابع ـ موظف لدى الحكومة.

ـ فصل الإفتاء عن مشيخة الأزهر والحد من صلاحياتها.. (مجلة الأزهر)..

ـ اختلاف الفتاوى الصادرة عن مفتٍ واحدٍ في مسألة واحدة(57): تناقض منهج دار الإفتاء: فتوى حلّ فوائد المصارف؛ فتوى مدى جواز فرض الرسوم لمصلحة الخزانة العامة على دخول أماكن العبادة الأثرية؛

---

(56) العوا، محمد سليم: **أزمة المؤسسة الدينية**، القاهرة، دار الشروق، 1998.

(57) م.ن.، ص 21.

فتوى بأن دار الإفتاء هي الجهة التي قولها ملزم للجميع (مقابل حق السائل المستفتي بأن يأخذ برأي المفتي أو يدعه أو يأخذ بفتوى غيره من العلماء).

ـ الرأي مشترك (خارج كتاب الله والسنة)؛ وحكم القاضي (الحاكم السياسي) هو الذي يرفع الخلاف بين المتخاصمين، لكنه لا يوقف الاجتهاد في الرأي. اعتماد أحاديث باطلة، من طراز (اختلاف أمتي رحمة) الذي لا سند له؛ قضية نصر حامد أبو زيد. جواز إفطار اللاعبين الذين يمثلون مصر في مباريات كرة القدم الدولية. تحديد سن التكليف ببلوغ الحلم لا ببلوغ سن الجندي (18 سنة) أو سن الرشد (21 سنة) حسب القانون المدني. والحال، كيف يتصرف الجمهور إزاء التكليف الشرعي المتناقض مع التكليف الرسمي الحديث؟ كيف تعيش المرأة المصرية المسلمة بين أهليتين متناقضتين: أهلية قانونية وأهلية دينية في مجتمع واحد ودولة واحدة، من أهليتها لقيادة السيارة إلى شهادتها. فهي من جهة (كاملة عقل وعلم) ومن جهة ثانية (ناقصة عقل ودين).

ـ أزمة الخلاف حول «رؤية الهلال» الذي يحدده رجل الدين، بشهادة وليس الدولة المسؤولة عن تنظيم الأعياد والعطل.

ـ أزمة وزارة الأوقاف: تعيين خطباء المساجد بقرار من وزير الأوقاف، ومعاقبة المخالفين بالحبس، ترخيص مباني المساجد وسواها؛ سياسة الفصل الرسمي بين الجامع والجمهور.

ما حدث في مصر هو استيعاب المؤسسة العسكرية (الديمقراطية) للمؤسسة الدينية، إذ صار شيخ الأزهر موظفاً بامتياز رئيس حكومة، والمفتي بامتياز وزير.. وصارت أجهزة رجال الدين رسمية، ما عدا ركائز وجمعيات وأحزاباً، بقيت في الظل، وسط الجمهور، معارضةً، وإلى بعضها ينسب «إرهاب الظلام». فما هو المسار الديني المميز للجمهور المصري؟ وما هي الحالة الدينية الراهنة في مصر؟

أهم خصيصة لجمهور مصر هي أنه تعرّب وأسلم، فيما أسلمت جماهير أخرى ولم تتعرّب أو تستعرب (إيران، أفغانستان، تركيا، إلخ.) فلماذا حدث ذلك واستقر واستمر حتى يومنا؟ لأن اللغة القبطية - يقول محمد عمارة - كانت في انحلال وتراجع «حتى إن كتب العبادة والصلوات في الكنيسة المصرية قد اتخذت من العربية لغة كي يفهمها المصلون.. فكان ذلك تأريخاً لتعريب المعقل الأخير الذي استجاب لهذا الطور الجديد من الأطوار الحضارية.. فأصبحت مصر العربية، بعد مصر القبطية ومصر الفرعونية، صفحة جديدة ومجيدة في التاريخ المتصل للشعب المصري»[58].

والحال، هل هناك أنموذج اجتماعي مصري للسياسي العربي ولرجل الدين المسلم؟

سياسياً، فُتحت مصر طوعاً وكرهاً (معركة الإسكندرية). إلا أنها عوملت كبلد مسالم (للبقاع تأثير في الطباع: فكان «الحكم فيها لمن غلب».. كما وصفها فاتحها عَمْرو بن العاص). حتى العهد الفاطمي لم تكن مركزاً، بل كانت طرفاً تابعاً لإمبراطورية عربية إسلامية (دمشق، بغداد). مع العهد الفاطمي، برزت القاهرة كعاصمة لدولة مستقلة ومرشحة ربما لقيادة العالم العربي والإسلامي آنذاك. سنة 969م. صارت مصر مقراً للخلافة الفاطمية. فمن الفسطاط (المعسكر والقطائع، أيام عمرو بن العاص) إلى قاهرة المعز لدين الله، برزت مصر كمركز، لا كطرف. وحدث الانقلاب على الفاطمي، بقيادة صلاح الدين الأيوبي سنة 1169. ما حدث لمصر هو أن عاصمتها - المتعددة المدن - تحولت إلى مدينة جديدة، وأن مصر نفسها انقلبت من ولاية تابعة إلى قوة جديدة، متبوعة،

---

(58) عمارة، محمد: **كيف أصبحت مصر عربية إسلامية؟** القاهرة، دار الشروق، 1997، ص 5.

حيث الفاتح لا يرسل خيرات جمهورها إلى خارجه، بل يأتيه بالخيرات. مصر المعرّبة تشيعت لمرحلة، وشهدت عولمة أعيادها الدينية[59] (العربية، الفارسية، اليهودية، المسيحية والإسلامية) في مثاقفة اجتماعية، غير مسبوقة (ما يحدث في لبنان لا يخلو من تأثر بالأنموذج الشعبي المصري):

ترسمية رقم 13: عولمة الأعياد الدينية في مصر:

أعياد إسلامية عامة	أعياد شيعية	أعياد مسيحية ويهودية	أعياد فارسية
● رأس السنة الهجرية	مولد الأئمة: علي. الحسن - الحسين - فاطمة الخ.	■ ميلاد السيد المسيح	○ .عيد النيروز (شم النسيم)
● المولد النبوي الشريف	يوم عاشوراء	■ الغطاس (السبت والثلاثاء)	
● رمضان. عيد الفطر ● عيد الأضحى	عيد الغدير	■ خميس العهد (قبل الفصح بثلاثة أيام)	
● صلاة الجمعة في الأزهر		■ عيد الصليب	

مصر الجمهور هي القاهرة، مع طرفيها مصر العليا (الصعيد) والسفلى، وهي قبل ذلك النيل والفلاحون:

«إن قيام القاهرة كعاصمة للخلافة الفاطمية، بعد أن كانت مجرد ولاية عباسية أو أموية، إنما كان مرحلة مهمة من مراحل تعميق عملية التعريب التي كانت قد تمت بالفعل. ومن ثم فإن حركة مصر الفكرية التي نتحدث عنها إنما كانت من العمق والأصالة والشمول لكل سكانها، بحيث

(59) م.ن.، ص 40 - 42.

يمكن أن نعتبرها إطاراً قومياً ساهم مساهمة قوية في بلورة الشخصية المصرية العربية منذ ذلك الحين. بل لقد كانت هذه المرحلة من مراحل تاريخ مصر هي الإيذان بنضج الشخصية العربية لمصر، بعد أن فتحها العرب المسلمون قبل هذا التاريخ بعدة قرون»[60].

في هذه المرحلة، شهدت مصر ولادة القاهرة كمدينة حديثة، ذات ركائز حضارية: الأزهر مسجد وجامعة فكرية ـ ثقافية اعتباراً من 3/4/970م.، برز فيها قاضي القضاة علي بن النعمان (صاحب الاقتصار في فقه الشيعة) والقاضي محمد بن النعمان؛ ودار الحكمة، وهي أكاديميا علمية وفكرية، مزودة بمكتبة (سنة 1005م)، أقيمت فيها مجالس للنساء الدارسات، ومن أبرزهن الداعية الحرة الملكة أروى بنت أحمد الصليحي، المشرفة على توجيه الدعاة في اليمن، والجامعة بين سلاح الأنوثة (ربات الحجال) وسلاح الهداة (سياسة الدولة وتقويم الرجال)؛ وكذلك المكتبات (واشهرها مكتبة القصر الفاطمي، وفيها 2,600,000 كتاب، على ذمة محمد عمارة)؛ وأخيراً، تطور فن الكلمة إلى فن كتابة. كما برز الفقهاء، كعلماء دين سياسيين بلا مواربة. إذ كان قاضي القضاة، المشرف على قضاة النواحي والأقاليم، بمنزلة وزير عدل في الدولة الحديثة، وكان داعي الدعاة فيلسوف الدولة وناشر إيديولوجيتها. حتى إن الحاكم بأمر الله يستدعي المساءلة: أكان رجل دين أم رجل سياسة، أم الاثنين معاً؟ لقد أصدر مرسوماً طلب فيه من الشعب أن يتعامل معه مباشرة (جمهور بلا وسيط)، وانتهج سياسة اغتيال المشاركين في تدبير السلطة (بحيث اقتصر التدبير السياسي على الإمام، أي رجل الدين الحاكم) واسترداد أموالهم إلى الجمهور..: «لكل مسلم في دينه اجتهاده.. لا يستعلي مسلم على مسلم بما اعتقده ولا يعترض معترض على صاحبه في ما اعتمده»[61]. فهل هذا

---

(60) م.ن.، ص 62.

(61) م.ن.، ص 115.

تحرير لدين الجمهور؟ أم فوضى بين الجمهور، سهّلت سقوط الدولة الشيعية الفاطمية، وقيام النظام الجديد في مصر المحروسة؟

أمامنا تقرير شامل عن الحالة الدينية في مصر، قد يساعدنا على التماس إجابات عما حدث للجمهور، وللدولة، ولرجال الدين. الواقع أن الظاهرة الدينية لدى الجمهور المصري بالغة التشابك والمستويات، فهي ظاهرة ثقافية ذهبت إلى حد أسلمة العلوم والحضارة؛ وهي ظاهرة اجتماعية توغلت في المجال السلوكي للأفراد، من نظام الزِّي العام إلى حجاب المرأة وجلبابها، كأدوات ضبط شكلي للسلوك؛ وفوق ذلك، هي ظاهرة سياسية طاولت المجالين الاجتماعي والاقتصادي، واندرجت في مؤسسات الدولة؛ وبذاك، لم تقف الظاهرة الدينية (أو الحالة الدينية)[62] عند تخوم منابتها الشعبية (الجمهور، حيث برز إخوان ووعّاظ متشددون، وجماعات سياسية ـ دينية)، بل اقتحمت أسوار المؤسسات الرسمية للدولة، مجدداً، بقفاز ديني ـ سياسي: الدعاة، المساجد والجوامع، الأوقاف، الإفتاء، الأزهر.

للأزهر في مصر أداؤه السياسي والديني معاً. فهو أنشئ بقرار سياسي من الدولة الفاطمية لنشر مذهبها ودعوتها؛ فمنذ العام 972م، قامت الدولة الفاطمية بتعيين «العلماء» لتولي «التعليم الأزهري» وإدارة «دار الحكمة». ثم كان انقضاض الدولة الأيوبية (السنية) على الإرث الأزهري الشيعي (الإسماعيلي تحديداً). وحين قامت دولة المماليك البحرية، اعتمدت المذهب الشافعي وسواه (لتجديد بناء الأزهر، وإعادة صلاة الجمعة، وتدبير الأوقاف، واقدم السلطان برقوق (دولة المماليك البرجية) على تعيين أول ناظر للأزهر سنة 1383م، برئاسة إدارية، لا علمية (أي لادينية). وما بين

(62) عبد الفتاح، نبيل: **تقرير الحالة الدينية في مصر**، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية (الأهرام)، ط 5، 1995.

1517 و1805، اهتمت الدولة العثمانية بالأزهر الذي استخدم لإسباغ «شرعية» عليها كدولة غير عربية. بعد ذلك، بدأ مسار استقلال الأزهر عن الدولة، واتصاله بالمجتمع الديني (أي الجمهور)؛ فكان من مآشير[63] تلك الاستقلالية النسبية، تعيين شيخ للشؤون الإدارية والعلمية (الدينية) معاً. وكانت الدولة العثمانية قد تركت هذا المنصب للمشايخ المصريين، من الشافعية والمالكية، مع أنها كانت تفضل المذهب الحنفي. وعلى مدى 340 سنة، (منذ 1656م)، تعاقب 42 شيخاً على مشيخة الأزهر، بمعدل شيخ كل 8 سنوات ونيف: بدءاً من محمد الخراشي (1656 ـ 1690) حتى جاد علي جاد الحق (1982 ـ 1996) ـ الذي يقف «التقرير»[64] عنده. فما هي وظيفة الأزهر؟ في المقام الأول، نشر مذهب الدولة (الشيعي سابقاً، ثم السني، على اختلاف مذاهب مشايخه) وفي المقام الثاني، موالاة الحاكم (شيخ الأزهر يّولي الحاكم، عندما يكون الأزهر مستقلاً؛ والحاكم يعيّن شيخه، عندما يكون تابعاً)؛ وفي المقام الثالث، مشاركة مشايخه في مراكز الدولة العليا؛ وفي المقام الرابع، تعبئة الجماهير ضد المحتلين الأجانب (الفرنسي، الإنكليزي، الخ)؛ وأخيراً، التعليم الديني وغير الديني (حسب التقرير المذكور، التعليم في الأزهر متاح حتى للطلاب النصارى). فهل هذه الأدوار هي أدوار جامع ديني، مجرد جامعة (علمية/تعليمية)، أم هي أدوار مجمع سياسي/ديني؟ لا داعي للجواب، إذ يشير التقرير إلى أن جمال عبد الناصر (1918 ـ 1970) استخدم الدين، مع أدوات أخرى في عمليات التعبئة السياسية، لإيجاد شرعية لنظامه، مع إضعاف استقلال علماء الأزهر: إلغاء الوقف الأهلي، تحويل قسم كبير من أراضي الأوقاف إلى وزارة الإصلاح الزراعي؛ إلغاء المحاكم الشرعية؛ قانون إعادة تنظيم الأزهر.. إنشاء المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. ولم يبدل أنور

---

(63) Indicateurs (جمع مئشار = مؤشر أولي)؛ مقابل مؤشر (Indice) قائم على معطيات دقيقة.

(64) حالياً الشيخ الطنطاوي (2004).

السادات (1970 ـ 1981) سياسة سلفه؛ لكنه سعى إلى استمالة الأزهر والأزهريين، واستخدام الإسلامويين ضد معارضيه. فذهب السادات ضحية سياسته والعنف الديني معاً، ثم حارب الرئيس حسني مبارك (1981 ـ) الإسلامويين بسلاحهم، بسيف الأزهر، فأضفى المزيد من الاحترام على الأزهر، وجعله المرجعية الدينية لنظام حكمه، الذي استزاد إضفاء الشرعية الدينية (المؤسسة)، على المؤسسة العسكرية، الركيزة الحقيقية للنظام؛ خلافاً لما يذهب إليه هذا التقرير الذي يصف الأزهر بأنه «المرجعية الدينية الحقيقية لنظام الحكم»[65]. حالياً، يبدو الأزهر بمثابة مؤسسة شبه مستقلة: هناك لجنة عليا للدعوة الإسلامية برئاسة شيخ الأزهر؛ وهناك لجان التوعية الدينية في المحافظات، التي تعينها الدولة. أشرنا إلى توالي 42 شيخاً على الأزهر، أغلبهم من خريجي العمود (باستثناء الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي درس الفلسفة في جامعة السوربون)، ينتمي 15 منهم إلى المذهب الشافعي، و9 إلى المالكي، و6 إلى الحنفي، و12 بلا مذهب (أي على المذاهب الأربعة). أما داخل الأزهر، فيمكن التفريق بين رجال دين معممين ومطربشين:

ـ الشيخ المعمم: متخصص في «العلوم» الدينية، يمارس القضاء الشرعي والإفتاء؛ لم يدرس في الخارج، ولم يحصل على دراسات عليا أزهرية؛ مقلد لزي مشايخ الأزهر (الجبة والعمة).

ـ الشيخ المطربش: هو المتفرنج، بملابس عادية، من علماء الأزهر الجدد الذين حملوا شهادة دراسات عليا أزهرية وسافروا للخارج؛ منهم الآن متفرنجون معممون.

ويمكن أيضاً اكتشاف هيكل سلطة: المجلس الأعلى للأزهر؛ مجمع البحوث الإسلامية؛ إدارة الثقافة والبحوث الإسلامية: جامعة الأزهر (بنين/

(65) م.ن.، ص 29.

بنات)؛ المعاهد الأزهرية. أما شيخ الأزهر الذي يعينه رئيس الجمهورية، فهو الإمام الأكبر، المهيمن على هيئات الأزهر الخمس (له منذ 1993، درجة رئيس وزراء، مالياً وبروتوكولياً). ومما يلاحظ حالياً أن دور رئيس الأزهر هو دور موظف إداري أكثر منه دور شيخ ديني، ودور علمي لجامعة الأزهر التي تحولت بدورها من تعليم ديني بحت، إلى معاهد ذات دور تربوي/تعليمي (حديث). ولرئيس الأزهر أو شيخه دور مراقبة الكتب الدينية، الذي أخذ يتعاظم بتعاظم العلاقة بين الأزهر والسلطة، في غياب التفريق الدقيق، شبه الممتنع لدى جمهور ديني، بين «حركة الفكر» و«تهمة الكفر» التي يوصف بها كل نقد مباشر للسلطة الدينية ـ السياسية المتداخلة في الأنموذج المصري الراهن.

مقابل الأزهر، نجد «وزارة الأوقاف»، التي تأسست سنة 1895 (ديوان الأوقاف)؛ وعرفت باسم وزارة الأوقاف للمرة الأولى سنة 1913؛ وتعاقب عليها منذ 1952، ستة عشر وزيراً، منهم ستة وزراء غير أزهريين. كما نجد مؤسسة دار الإفتاء (1895): كان الإفتاء من اختصاص شيخ الأزهر، ثم صار وظيفة مستقلة، تولاه الإمام محمد عبده (2/ 6/ 1899). وكان لقب المفتي قبل 1952: مفتي الديار المصرية؛ ثم صار المفتي الرسمي للدولة (مفتي جمهورية مصر العربية) يعيّن بقرار من رئيس الجمهورية، بدرجة وزير. هكذا اكتمل تقسيم المرجعية الدينية في مصر، وإلحاقها بالدولة، وفصلها الرسمي عن الجمهور ـ مما أفسح ويفسح المجال أمام آخرين لممارسة سياسية دينية وسط الفراغ الجمهوري ـ وانتقل الصراع المرجعي إلى مستوى رسمي بين شيخ الأزهر والمفتي، من جهة، وإلى مستوى جماهيري، بين السلطة والجماعات الإسلاموية، من جهة ثانية[66].

(66) انظر: فصل الجمهور.

[ـ الجزائر:

فهل استلهم «**الإسلام الجزائري**»[67] التجربة الأفغانية، فيما غفلت الدولة الجزائرية عن استلهام الأنموذج السياسي المصري لاستيعاب الحراك الديني وترسيمه؟

يوصف الإسلام في الجزائر بأنه فاتح ومكافح، مجاهد ضد الاستعمار؛ رمزه الحديث عبد القادر الجزائري، الأمير الديني والأمير السياسي العسكري؛ ونقيضه حفيده خالد الجزائري، الضابط الفرنسي (رئيس الوحدات الأهلية Les Indigènes) والوريث المفترض لإمامة جده، أو إمارته. أما الجزائر المقاومة للاستعمار، ثم المستقلة، فقد شهدت نماذج لحركات وأحزاب دينية ـ سياسية، يمكن ترسيم خارطتها على النحو الآتي:

I. حراك ديني سياسي؛ هدفه استقلال العالم الإسلامي برمته، ممثله مصالي الحاج الذي ارتأى أن الإسلام (دين) والعروبة (سياسة؛ حزب)؛

II. جمعية العلماء: حزب ديني ـ سياسي (1931)، وسيلته تنظيم الجمهور؛

III. التيار العلماني: قيادة وطنية علمانية لجمهور متدين؛

IV. التيار العسكري: حكم العنف والرعب: أمراء الأسلحة مقابل العقداء.

V. التيار الإسلاموي، ملء الفراغ السياسي في المجتمع الجزائري بعد هواري بومدين: عصيان مدني من المساجد والجوامع إلى البلديات والشوارع ـ مروراً بصناديق الاقتراع؛ أمراء الجماعات؛ شيوخ.

VI. الوئام بين عسكر وجمهور منقسم (عبد العزيز بوتفليقة)؛

---

(67) الراسي، جورج: **الإسلام الجزائري، من الأمير عبد القادر إلى أمراء الجماعات** بيروت، دار الجديد، 1997.

وصراع داخل جبهة التحرير الوطني، فيما يواصل العقداء والشيوخ تقاسم الجمهور على مبايعات بلا عقود.



إن أفضل استطلاع للحركات الإسلاموية الجزائرية، تقدمه أطروحة «**الإخوان والجامع**»[68] التي تنطلق من الجوامع ومدنها إلى تشكل الجمهور الإسلاموي بعد بومدين. ففي خطاب بومدين: الإسلام كعقيدة، هو دين دولة، دين جهاد وعدل وحزم وسوية. وهذا يعني سوسيولوجياً إلحاق إسلام الجمهور بجهاز دولة، مع ضبطه كحركة سياسية في المجتمع، واحتواء رجالاته بحاوية سياسية ـ عسكرية؛ مثلما يعني رقابة الأجهزة الإدارية للمجموعات أو الجماعات الإسلامية، بحيث توجه الدولة الإيمان، وتتحكم القيادة بالعبادة. فأين تجلّت ركائز الحركات الإسلاموية؟

من المعروف في الجزائر أن قسنطينة هي مدينة العلماء أي رجال الدين (ابن باديس، مثلاً) والمساجد والجوامع؛ المساجد التي استوطنت في حجرات حقيقية لترجيع معظم التناقضات الاجتماعية[69]: من تناقض شعور المؤمنين بالانتساب إلى الأمة مع ممارسة الذين يدّعون تمثيلها، إلى سياسة الجماعات الدينية التي تبني مساجد وجوامع لاصطناع مساحات مقدسة بالعبادة وبالجمهور المتدين، بحيث لا تتجاسر الحكومة الجزائرية على اقتحامها، فتتخذها الجماعات الدينية ركائز قيادة، من وراء العبادة. إذ بعد بومدين (1925 ـ 1978)، ظهر في المجتمع الجزائري فراغ سياسي سمح للديني بالتقدم إلى الواجهة، كما حدث في قسنطينة ما بين 1973 و1984: فهي مدينة ريفية (فلاحون أمام ملكيات منتزعة)، جامعية حديثة، وحاصرة (علماء دين) وجدت في بناء المساجد والجوامع أمكنة تلاقٍ وميادين

---

(68) رواجيه، أحمد: **الإخوان والجامع**، تعريبنا؛ بيروت، دار المنتخب العربي، 1993.

(69) م.ن.، ص 5.

اعتراض سياسي ـ ديني. فيها 70 جامعاً بمأذنة، و20 مكان عبادة، و8 زوايا، و10 مصالٍ (مصّلى). وهذا جزء من كل. إذ إن الجزائر شهدت بين 1962 و1972، تشيد 4474 مسجداً وجامعاً؛ وارتفع العدد سنة 1980 إلى 5289 (مقابل 1640 مسجداً وجامعاً في تونس، و1900 في المغرب)[70]. هنا يبرز التفريق السياسي بين جوامع الدولة (جامع عبد القادر، جامع بن باديس، جامع حسين داي الكبير، جامع كيتشاوا، الخ). ومساجد الجمهور (أو الشعب) ـ وهذه أماكن عبادة فوق أرض مجهولة، على ضفاف أنهر أو في مجالات صالحة لبناء مبان كهذه؛ هي «مساجد فوضوية» بنظر السلطة، غير مرخصة؛ وهي إناسياً، حقل ثقافي معارض لحقل ثقافة السلطة. ففي الجزائر، كان الحزب الحاكم يتولى رقابة المجتمع من خلال منظمات جماهيرية تابعة للدولة؛ وتالياً، كان يقوم بكبح جماح حركة الجمعيات المعارضة، لا سيما الجمعيات الدينية، السياسية بامتياز، خصوصاً بعد إشهار الإسلامويين والطرق الدينية العداء للثورة الزراعية، الذي ردّت عليه الحكومة بحل الجمعيات المعادية، مثل جند الله، القيام.. الخ. وكان أئمة الجوامع فريقين: فريق الأئمة المحلفين، الموظفين، الذين يتلون في خطبة الجمعة ورقة الوعظ الرسمي؛ وفريق أئمة الجوامع المستقلين، المعارضين، الذين يمارسون الوعظ المعترض.

إلى جانب جوامع الدولة ومساجد الجمهور، نجد «المساجد الحرة» التي شيدها الإسلامويون الجزائريون، وهي «رباطات حربية حقيقية، ترتفع منها الدعوة إلى الجهاد ضد المنافقين والكفار في الداخل والخارج على حد سواء»[71]؛ وينطلق منها صراع فعّال ضد السلطة، مقابل نضال سلبي لجمهور المصلين في مساجد الجمهور وجوامع الدولة:

---

(70) رواجيه، أحمد: **الإخوان والجامع**، م.س.، ص 64.

(71) م.ن.، ص 74.

«زد على ذلك أن تعاظم جمهور، المساجد «الحرة»، (بالمقارنة مع جمهور الدولة التي تفرض أئمتها ومواعظها)، إنما يفسر بغياب فرص العمل بالنسبة إلى تلاميذ مختلف مستويات التعليم والتكوين؛ وبالفراغ الناشئ على صعيد البنى الترفيهية في المراكز الحضرية الكبرى»[72].

كما نجد «المساجد الخاصة» وهي صنيع وجهاء وأعيان وتجار، تحمل أسماءهم للمفاخرة في المدن الكبرى. هؤلاء يلعبون لعبة السلطة. لكن ما معنى لعبة السلطة، من وراء «الإسلام دين دولة»؟ معناها دمج الأوقاف الخاصة في قطاع الأملاك العامة، وإلغاء الطابع المقدَّس للأوقاف - إذ يَحظر التشريع الجزائري الإدارة الخاصة لكل الرموز المقدسة. لكن، هل هذه «العلمنة» المبتورة سبب حاسم لظهور الحركات والجماعات الإسلاموية المسلحة، المرعبة حتى الإرهاب في جزائر ما بعد بومدين؟ بوفاة بومدين، تراجعت الحركة الاشتراكية، العلمية والعلمانية، ومعها تراجعت حركة فرص العمل الجديدة؛ وبرز التوهيم الأصولي لاستيعاب «الفشل المدرسي» الذي لم تعد حكومات الشاذلي بن جديد قادرة على استيعابه. فكانت حركة الركائز الاجتماعية، الدينية - السياسية، منطلقاً لاستيعاب المبعدين، المنبوذين (Les Exclus)؛ تلتها حركة الهيمنة الإسلاموية على الجمعيات والمؤسسات الدينية الأخرى، وعلى المدارس والجامعات. هنا تبلورت تيارات، منها:

- تيار مالك بن نبي (1905 - 1973): إصلاحي إسلامي، متأثر بالإصلاحية الباكستانية والهندية.

- تيار بن باديس، ممثله عبد الرحمن شيبان (1980 - 1986)، وزير الشؤون الدينية.

- تيار إسلاموي، يروج شعاراته - لا سيما شعار «إحياء الإسلام»،

---

(72) م.ن.

وكأنه «ميت»! ـ ، عبر مساجد، جوامع، مؤسسات مدرسية وجامعية؛ ويدعي تقديم حلول جاهزة لمشكلات اجتماعية (الفشل المدرسي، أزمة السكن، انحلال الأخلاق، الغزو الثقافي، رفع المظالم الاجتماعية، التي تنسب كلها، في الخطاب الإسلاموي، إلى الدولة الكافرة، مع أن دينها المعلن هو الإسلام). وراء القناع الأخلاقي، أخفى التيار الإسلاموي عداءه للاشتراكية الجزائرية، التي تنسب كلها، في الخطاب الإسلاموي، إلى الدولة الكافرة، مع أن دينها المعلن هو الإسلام). وراء القناع الأخلاقي، أخفى التيار الإسلاموي عداءه للاشتراكية الجزائرية، فركز على نقد نظام بومدين، لعلاقته المميزة مع الاتحاد السوفياتي (زعيم الإلحاد العالمي) بنظر الإسلامويين ومكونيهم الرأسماليين والإمبرياليين العالميين، كما يقول خصومهم. ولم يلبث أن ظهر للعلن نقدهم للثورة الجزائرية، المقلوبة مع الاستقلال إلى «تحالف شيوعيين وملحدين»، وعملهم لجعلها «ثورة إسلامية» كما كانت «في أصلها». ودافع بعضهم عن «علماء» أعدوا لثورة جزائرية إسلامية، «اغتصبها المنافقون»؛ واعتبرها معركة سياسية، لا معركة دينية، كما تظاهر بذلك إسلامويون وإصلاحيون سلفيون (عبد اللطيف سلطاني، محمد سحنون، علي بلحاج، عباسي مدني، محمد صلاح عابد، صاحب أسطورة «الصحوة»، الخ). وعندهم، لا بد من توسل الديني عبر الجمهور لبلوغ السياسي. وهكذا استعملت الركائز الاجتماعية، من معاهد وجامعات ومدارس ومساجد وجوامع، فضلاً عن تجارة الأشرطة المسجلة ومعارض الكتب الإسلامية، ودور النشر، وتجارة الملابس الشرعية إلخ ـ لتطويق الجمهور، وتحويل مؤسساته الاجتماعية إلى مراكز عادية، يتولاها «أساتذة وعّاظ» ـ من طراز المصري **الشيخ محمد غزالي** (1917 ـ البحيرة) الذي ولاّه بن جديد على جامعة الأمير عبد القادر (1982). لقد حاولت الدولة استرداد الركائز، مستعملة أسلحة الإسلامويين، المتفوقين عليها بالأطر الدينية (رجال الدين)، ففشلت؛ إذ كانت الإسلاموية تجتاح المجال الاجتماعي وجمهوره. فبعدما نجح نظام بن جديد في تفكيك التيار

اليساري، نسبياً؛ سعى إلى تفكيك التيار الأصولي.. ولكن قواعد اللعبة تغيرت على صعيد الجمهور الجزائري: هبوط شعبية جبهة التحرير الوطني، وصعود شعبية الجماعات الإسلامية، ربما بتواطؤ من سلطة بن جديد، والهوائيات والفضائيات.. والعولمة. في أكتوبر/تشرين الأول 1988، صدر قانون تعدد الأحزاب، معلناً نهاية «الاحتكار السياسي». لكن المسار تغير أيضاً: فالحركات الإسلاموية مارست العنف العسكري، قبل الانتخابات (والديمقراطية) التي ترفضها وترفض دستورها؛ ثم انتشر وباء العنف الإرهابي.. الذي كافحته الحكومة بكل وسائلها، إلى أن أخمدت ناره، فهل زالت أسبابه وسط الجمهور الجزائري نفسه؟



باكستان، بنغلادش:

- أشرنا في غير موضع من الفصلين الأول والثاني إلى معنى العلمنة، **استقلال العلم عن الإيديولوجيا، وتحديث المجتمع بلا شروط سلفية، تقليدية أو إيديولوجية.** وهنا نستطلع، من وراء الإسلام الآسيوي (باكستان، بنغلادش) معنى تحديث (الإسلام)، وكأن (الإسلام) هو المجتمع نفسه، لا منظومة اعتقادية من منظوماته المتعددة - وإن قدمه بعض رجال الدين وكأنه منظومة مركزية، تحمل حلولاً لكل أطرافها - كما تخيل **المودودي**.. وحديثاً **فضل الرحمن**[73]. هذا الأخير راهن على نزعة عقلانية في الإسلام، مفترضاً أنها هي جوهر تربية «علماء الدين» والجمهور؛ مطالباً بتصحيح أسلوب تفسير القرآن - بدلاً من تفسير تاريخ المسلمين، مثلاً -: «.. أضع هذه المسألة في نقطة المركز عن النزعة العقلية الإسلامية»[74]؛

---

(73) الرحمن، فضل: **الإسلام وضرورة التحديث**؛ تعريب إبراهيم العريس، بيروت، دار الساقي، 1993.

(74) م.ن.، ص 10.

معتبراً أن للقرآن تطبيقاً عملياً وسياسياً منذ نزوله، وأنه لم يكن مجرد نص عبادة! لنفترض أن تصحيح التفسير هو مدخل لعقلنة السلوك اليومي للمسلمين؛ لكن بأي علم أو عقل سيجري هذا التصحيح، وبالأخص، لأي سياق اجتماعي؟ وفوق ذلك، هل يغني تفسير نص (لمجتمع) عن تفسير تاريخ المجتمع ذاته؟ إن أخطر ما في أطروحة فضل الرحمن، كما فهمناها، هو ادعاؤه تفسير تاريخ العالم الإسلامي المتحول والمتغير، بنص محدود ومقيد. لكن، لماذا يذهب هذا المذهب في دعوته إلى «تحديث» ما لا يقبل تحديثاً؟ إنه يعتمد على فرضيات، لم يبرهن على صحتها: فرضية واقعية الأجيال الأولى من المسلمين، بما يعني عنده ضمناً القول بواقعية النص المنزل على واقع معين. وماذا يحدث لو تنبه فضل الرحمن إلى تغير الواقع بكل أبعاده المكانية والزمانية والإنسانية؟ يحدث أنه يحتاج إلى العقل العلمي ـ لا الدين ـ لتفسير الواقع، وبمنهج آخر، غير المنهج الفقهي الذي آل ـ بنظره ـ إلى استنباط مجرد للشريعة من القرآن. وتالياً يفترض أن من الممكن إجراء استنباط ملموس، واقعي مختلف. ويعزو ذلك التجريد إلى إخفاق عام في فهم «وحدة القرآن»، بصرف النظر عن التساؤل هل هناك وحدة فكرية للقرآن؟ ومن أخفق في فهمها؟ ولماذا؟ ومتى؟ ليس من العلم بشيء تبرير فرضية بفرضية، واستنتاج نتائج عامة من دون الاحتكام إلى معطيات الواقع التاريخي للجماعات المدروسة. فهو مثلاً يبني على فرضية (الإخفاق العام في فهم وحدة القرآن) فرضية أخرى تقول إن هذا الإخفاق بالذات هو الذي حال ويحول دون الوصول إلى نظرة محددة للعالم. هذه النظرة أينتجها الناس في حياتهم أم ينتجها نص ديني؟ هذا سؤال مسكوت عنه. مع ذلك، نجده يحّمل السلفية مسؤولية سحق التفكير الفلسفي الميتافيزيقي، فهاجرت الفلسفة، أي المساءلة، إلى خارج المجال السني، إلى المجال الثقافي الشيعي، كما يقول، أو تحولت إلى نزعة عقلية صوفية. وعندنا أن السلفية نفذت سياسة استبدادية، سياسة دولة، إذ إن السلفي الكبير، الغزالي، ثم ابن الصلاح الشهرزوري، اللذين

عطّلاً العقل الفلسفي (العلمي في عصرهما) وحرّماً الفلسفة، لم يفعلا ذلك لمزاج أو عقيدة شخصية، بل تلبية لسياسة عامة كانت تسحق الجمهور. ما حدث في تاريخ العرب والمسلمين هو سحق الجمهور سياسياً، قمعه فكرياً، تعطيل عقله التساؤلي، لمصلحة حكم استبدادي، وجد في رجال دين تابعين جهازاً قمعياً، ينفذ سياسة الحاكم باستبعاد الفلسفة والعلم من البرامج الدراسية، ليحلَّ محلهما ما يعرف بـ (علم البديع والبيان).

صفوة القول إن فضل الرحمن لم يكتشف سياسة رجال الدين الذين استخدموا (علمهم البياني) ضد العلم الدقيق، وعملياً ضد الجمهور؛ لكنه اكتشف مع ذلك ضرورة تحديث (الإسلام) بالتعليم الحديث (فلسفة، رياضيات، كيمياء، فيزياء، فلك، طب..)؛ وفاته أمران: أن التحديث سياسة، وأنه لا يكفي أن تعيش في عصر حديث لكي يحدث التحديث، لأن المجتمع بتطوره هو الذي ينتج علمه وحداثته. وفاته أيضاً أن رجال دين يعتبرون التحديث العلمي عدواً مبيناً لـ«علمهم البياني»، ومنتجاً أساسياً للعلمنة، أي فصل العلم التجريبي عن أية إيديولوجية تسمي نفسها «علماً». لقد دعا إلى ذلك التحديث **سيد أحمد خان** ومحمد إقبال (باكستان)، فماذا حدث؟ رفضهما «رجال الدين»، لأنهما انتقدا واقع افتقار رجال الدين أنفسهم إلى الدينامية وبعد النظر. وهكذا، فإن أندونيسيا أكبر بلد إسلامي في العالم، يصفها فضل الرحمن بأنها «عالم الإسلام الضائع»، ويقدم لها علاجه السحري (تحديث التربية الإسلامية) كبدل عن ضائعها(75) هي ومعظم العالم الإسلامي، بصرف النظر عن واقع الجمهور وبناه الاجتماعية ونظامه السياسي:

«بشكل جوهري تعتبر مسألة تحديث التربية الإسلامية [..] قادرةً على تحقيق إنتاجية ثقافية أخلاقية في حقول الجهد العقلي كافة، إضافة إلى تحقيق التزام بالإسلام ـ يمكّن نظام «المدارس» التقليدية من نشره بشكل

---

(75) م.ن.، ص 181.

عام ـ تعتبر هذه المسألة.. مسألة نشر نظرة الثقافة الإسلامية إلى العالم، عبر رفع مستويات المسلم الثقافية»[76].

إنها الدائرة المربعة: تحديث التقليد! ونحن نقول في العلوم الإنسانية والاجتماعية: من دون سياسة جديدة، حرة للجمهور، لن يتغير مجتمع يكرر نفسه، ويقلّد واقعاً ضائعاً أو غائباً، حتى لا ينظر مباشرة في مشكلات الواقع بكل أبعادها، الاقتصادية والعلمية والسياسية، وليس فقط من خلال بعد هامشي، هو البعد الديني، الذي جرى تضخيمه إيديولوجياً، وتصويره بأنه يمثل كل شيء في العالم الإسلامي، وهو جزء بسيط في فراغ الجمهور الأمي، المقهور والمتخلّف.

II. تحولات رجال الدين الشيعة:

ـ جرى التفريق بين إصلاحية سنية (سلفية) وإصلاحية شيعية (ثورية في عصرنا، من خلال ثورة إيران ومقاومة حزب الله في لبنان). إلا أن صابرينا ميرفان[77] تلاحظ أن التشيع العربي كان ضحية العمل الاستشراقي الذي ركّز على شيعة إيران، مقابل سنة العالم العربي، فصرف النظر عن ظاهرة رجال الدين الشيعة (العلماء) في لبنان وسواه. فما معنى هذه الظاهرة وما هي التحولات التي شهدتها؟

أ) في لبنان والعراق:

يقع رجال الدين (علماء الشيعة، حسب تعبيرهم) بين الجمهور والزعماء. فهل هم وسطاء أم شركاء؟ شهد لبنان، لا سيما جبل عامل

---

(76) م.ن.، ص 197.

(77) MERVIN, Sabrina: Un Réformisme chiite, Paris, Beyrouth-Damas, Ed. Karthala, CERMOC, IFEAD, 2000.

الإصلاحية الشيعية، علماء جبل عامل وأدباؤه منذ نهاية الإمبراطورية العثمانية حتى استقلال لبنان، تعريب هيثم الأمين؛ بيروت، دار النهار، 2003.

(جنوب لبنان)، صراعاً على الزعامة السياسية والدينية بعد الحرب العالمية الأولى. فظهر رجال الدين، مثل السيد عبد الحسين شرف الدين، كأنهم وسطاء «ثقافيون» بين الجماعات والزعامات (كامل الأسعد، رضا الصلح، وآل الأسعد، رياض الصلح، وآل عسيران). وكانت «المشيخة» تقوم وسط الجمهور على توفير بيت لرجل الدين، وزواجه من بنت وجيه، وتقديم فرس له، مع فرض مبلغ من المال لإقامته في قرية أو بلدة. وقد يكون زواج ابنة رجل دين من زعيم سياسي (كامل الأسعد زوج فاطمة آل شرف الدين) مدخلاً إلى تحالف سياسي - ديني. فبيت الزعامة على جمهور الشيعة يبنى على قاعدة تفاهم البيتين الديني والسياسي، سواء بالمصاهرة أم بالتحالف. كما يكون انتقال الزعامة الدينية مقايضة (مهدي الحكيم خلف موسى شرارة في بنت جبيل، مقابل قبضه 200 ليرة عثمانية ذهبية). وكان السيد الحكيم قد طلب مزرعة مقابل «مشيخته»، فرِفض طلبه، إذ لو أعطي لكل رجل دين ما يطلب من مال ومزارع، لصار جبل عامل ملكاً لرجال دينه (الإقطاع الديني، مقابل الإقطاع السياسي). انطلاقاً من مقولة ماكس ڤيبر حول المكانة أو الموقع في الجماعة (Status Group: Group de Statut)، يمكن تبيان الفوارق بين رجال الدين والأدباء والزعماء:

- يسمى (علماء) لدى جمهور الشيعة، رجال دين قاموا بدراسات دينية، وعقدوا زواجاً داخلياً؛ ويجري التفريق بين السادة (من سلالة الأئمة) والمشايخ (من العامة).

- يمكن التفريق بين موقع رجل الدين والجماعة الموقعية:

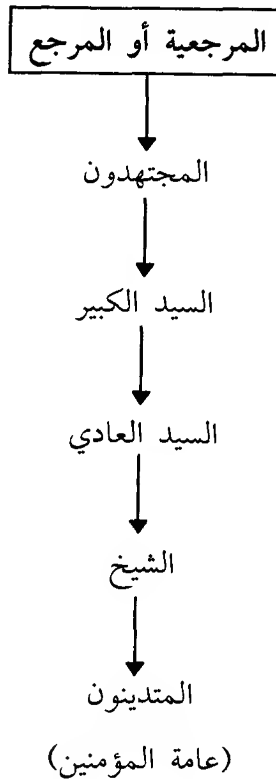
- الموقع هو مطلب اعتباري اجتماعي، محدود بحدود امتيازات (مكتسبة أو موروثة بالحرفة)، تقوم على نمط حياة أو أنموذج تربوي.

- الجماعة الموقعية: عدد من الأفراد داخل جماعة، يطالبون باعتبار اجتماعي خاص، إلى حد الاحتكار: احتكار الموقع الجماعي للزعامة أو للمشيخة (البيك مقابل الشيخ أو السيد): مرجعية سياسية في السلطة والجمهور، مقابل مرجعية دينية..

ـ علامة امتياز: لون العمامة أو اللفة: عند الشيعة، عمامة سوداء لأحفاد الرسول من (العلماء) وعمامة خضراء لأحفاده من غير العلماء. أما عند السنة فعلامة امتيازهم، وضع لفة خضراء على طربوش أحمر.

ـ البطالة أو الفراغ: هي علامة امتياز مشترك بن رجال الدين والزعماء المحليين، الذين يملكون بالامتياز، ولا يعملون: الآخرون، الجمهور، يعملون عندهم ولهم. إنه الإقطاع الاجتماعي، المبني على أسطورة عظمة الأصل، الديني أو السياسي؛ الذي يدّعي خدمة الجمهور، فيما هو يخدعه ويستخدمه، باسم السياسة أو التديّن.

ـ **الجماعة الموقعية الدينية**، تتمرتب لدى الشيعة على النحو الآتي:



يظن الجمهور أن رجل الدين «هو عالم لأنه شيخ، وأنه ليس شيخاً لأنه عالم»، مما جعل الشيخ **محمد جواد مغنية** ينتقد هذا النوع من رجال

الدين الذين وصفهم بأنهم «زملاؤه شكلاً»؛ ووصف الشاعر موسى الزين شرارة لفة الكبار منهم (بلا علم)، بأنها «لفّة يقطين». عموماً، يقسم رجال الدين بحسب تكوينهم الديني (النجف، الأزهر، محلياً). ويجري التفريق بين صغار المشايخ في القرى الذين يعملون للعيش كالفلاحين، وبين مشايخ المدن (النجفيين إجمالاً) الذي لا يعملون، بل يعيشون من عمل الآخرين، مثل وجهاء السياسة وأعيانها. لكن صغار مشايخ القرى لا يلبثون أن يكبروا إقطاعياً، ويتحولوا إلى عائلة دينية (في بلدة جباع، جنوب لبنان، يملك 20 بالمئة من السكان نصف أراضيها؛ ويعود النصف الباقي إلى عائلات رجال الدين). وكان **السيد علي الأمين** (1833م)، المشهور بـ«**فتوى زواج البحر**»، مفتياً على بلاد بشارة (جنوب لبنان) يتلقى من والي عكا، عبد الله باشا، نقوداً وريعاً ومزرعة (قرية الصوانة)، مقابل خدمة قدمها للوالي الذي طلّق زوجته بالثلاث في فورة غضب؛ فزوج امرأة الوالي البحرَ، الذَّكرَ، ثم أمرها أن تسبح فيه عارية، فدخل فيها البحر؛ ثم طلقها من البحر، وزوجها للوالي مجدداً. ثم أضاف السيد محمد علي الأمين إلى الصوّانة أرضاً. فصار آل الأمين من أكبر ملاكي الأراضي بين رجال الدين الشيعة؛ وكذلك آل شرارة وسواهم. سوسيولوجياً، نجدنا أمام موقعين اجتماعيين متناقضين تماماً: موقع رجل الدين الوجيه، وموقع رجل الدين الفلاح، الفقير: السيد عبد الحسين نور الدين، مقابل الشيخ محمد جواد مغنية (1904 ـ 1979).

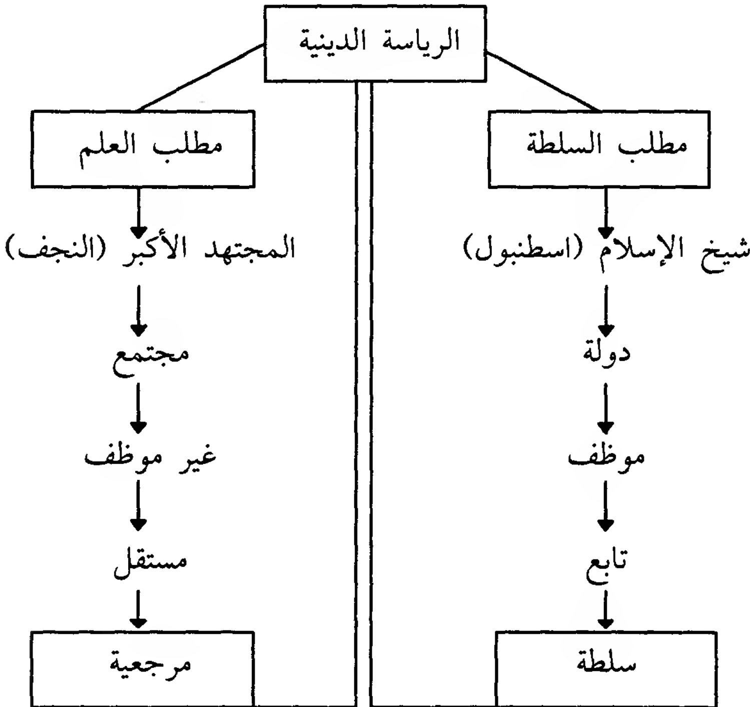
عليه، يظهر التمرتب الثقافي ـ الاجتماعي لدى شيعة لبنان، كما يلي:

ـ أدباء، مثقفون غير دينيين: شيوخ شعر، كتّاب، صحافيون، علماء وضعيون، الخ.

ـ رجال دين (علماء): يمارسون وظائف رسمية دينية؛ يوصفون بأنهم «رجال علم» في غياب العلم الحديث، وحضور «عالم الدين».

ـ المشايخ المتعلمون: أحمد رضا، محمد جابر آل صفا، سليمان ضاهر (النبطية)، أحمد عارف الزين (شحور)، صاحب مجلة العرفان.

ويقوم هذا التمرتب على محاور سلالية، يرتكز عليها امتياز الأصل[78]: السلالة الروحية (النبي/الإمام) والسلالة البيولوجية (زواج داخلي بين رجال الدين والسادة أو المشايخ). وهذه كلها تجعل لهم درجات على الجمهور، وتضعهم طبقياً بإزاء زعماء السياسة، الإقطاعيين في تلك المرحلة. هنا يتوازى مطلب العلم الديني ومطلب السلطة السياسية في الجمهور:



لكن الواقع الاجتماعي لرجال الدين يحيلنا إلى الصراع الطبقي على السلطة، حيث يمارس الزعماء العنف على جمهورهم المشترك مع رجال

(78) من الواضع أن وظيفة «أسطورة الأصل» هي إنتاج موقع مرجعي مميز لأدعيائها.

دينهم، فيسعى بعضهم إلى نقده، ومعظمهم إلى تسويغه، بقصد التقرب من سلطان الوجهاء والأغنياء، لإدارة الأموال، لا لإدارة الخلاص، كما يتوهم الجمهور المتدين. حتى عبادة الأولياء (المزارات والزيارات) تندرج في إطار إدارة الأموال واستدرار الأرباح، كما يسوغها رجال دين شيعة، وينتقدها بل يرفضها رجال دين سنة: العتبات المقدسة في العراق (زيارة كربلاء، بدلاً من الحج، في ذروة الصراع الصفوي - العثماني)، لأجل التماسك الجماعي؛ وتعظيم القبور، لأجل الشفاعة، وترك عادات الجمهور الشيعي تفرض نفسها على الفقه والفقهاء، على الزعامة السياسية والزعماء، في تملقٍ أو تسامح ديني - سياسي مع الجمهور، مقابل الحصول على ثرواته والتسلط عليه: «كان المجتهد، السيد عبد الحسين شرف الدين، مستعداً للقيام بمبادرات؛ لكنه لم يكن مستعداً لتولي السلطة السياسية ولا مسؤولية الزعامة التي تعود برأيه إلى الزعيم»[79]. مع ذلك، ظل كبار رجال الدين في حالة صراع دائم حول المرجعية أي الرياسة الدينية (السياسية). والمرجع عند الشيعة هو فقيه مُقَلَّد (يقلده جمهور من المؤمنين)؛ لكنه يرجع بدوره إلى المراجع النجفية (وحالياً المراجع الإيرانية: حسن نصر الله وحزبه، في غياب موسى الصدر؛ لكن مع استحداث سياسي لمرجعية، عنوانها: المرجع السياسي أولاً، الديني ثانياً، بعد وراثة حركة أمل للمجلس الإسلامي الشيعي الأعلى (عبد الأمير قبلان).

إنها السلطة. فأين الدين؟ وما هو مآل المتدينين؟

ب) في إيران:

بكلام آخر، نتساءل هل ثنائية السلطة هي من نتاج مجتمعات دينية وحيدية (قطب سياسي مقابل قطب ديني، يطمح كل منهما إلى استلحاق الآخر)؟ أم هي نتاج النظم الاستبدادية، الأحادية الفكرة أو المرجعية؟

(79) Mervin, Sabrina: Un Réformisme chiite, op. Cit, p. 340.

يلاحظ **وجيه كوثراني** أن الفقاء هم درجة من درجات رجال دين (مشايخ، خبراء/علماء، أو ملالي، ج ملاّ) وأن «ثمة ثنائية في السلطة نجدها موزعة بين السلاطين والأمراء من جهة، وبين الفقهاء من جهة أخرى»[80]. لكن من وزّعها بينهم؟ يشير كوثراني إلى ظهور ثنائيات قديمة وحديثة. أهل السيف مقابل أهل القلم، الهيئة السلطانية مقابل الهيئة الشرعية؛ سلطة الحكم والقرار بإزاء سلطة الثقافة والإيديولوجية، وسلطة الدولة بإزاء سلطة المجتمع.. لكننا نرى أن مبدأ الثنائيات لا يكفي لتفسير ظاهرة سلطات رجال الدين في الإسلام التاريخي، السني والشيعي.. بل نجد تفسيرها في الجمهور الذي ينتج السلطة لنفسه أو عليها، بصورة سياسية بحتة، مستقلة عن الدين، أو دينية مرتبطة بالسياسة، أو دينية ـ سياسية:

«.. وظائفية العلاقة بين الفقيه المنتظم في المؤسسة الدينية ذات التأثيرات المتشعبة في المجتمع والثقافة والقضاء والتعليم وبين السلطات صاحب الإمارة العسكرية والسياسية: هذه العلاقة الوظائفية لا تختلف كثيراً في نتائجها وآلية فعلها عمّا يوازيها في التجربة المسيحية القروسطية لناحية تأثيرها في قيام الدولة وتأسيس شرعيتها الدينية وتثبيت استمراريتها بفعل دور رجال الدين المنتظمين في مؤسساتها القضائية والتعليمية والثقافية»[81].

لكن، هل عرف الإسلام التاريخي سلطة واحدة، كما عرفتها الكنيسة الوسيطة؟ لقد علم السيد المسيح إعطاء «ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، بمعنى الفصل بين السياسي والديني؛ وبالمعنى ذاته قال النبي محمد لسائليه عن تأبير النخل «أنتم أخبر مني في أمور دنياكم»، ومع ذلك مارست الكنيسة سلطة أحادية، وما برح فقهاء الإسلام يدعون أنهم رجال دين

(80) كوثراني، وجيه: **الفقيه والسلطان، جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية القاجارية والدولة العثمانية**، بيروت، دار الطليعة، 2001، ص 5.

(81) م.ن.، ص 6.

وسياسة في آن. هذا معناه أنّ علينا أن نستلهم التاريخ والواقع الاجتماعي في تفسير إيديولوجية السلطة الدينية - فهي تدّعي شيئاً يلغي التاريخ، والتاريخ يقول شيئاً آخر لا يبرر إيديولوجية الفقهاء (الدين سياسة) أو (السياسة دين). ومعناه أيضاً إلغاء الإشكالية السوسيولوجية من أساسها المتعلق بالجمهور أو الجماعات، وإثارة المساءلة: هذا التلبيس يتواصل لمصلحة من؟

«هذا التعالي على التاريخ والواقع يسمح بإنتاج «خطاب إسلامي» معاصر، له وظيفتان:

- وظيفة أولى هي إلغاء الصراعات في التاريخ، وإن اعترف فيها بخجل، [فذلك] من قبيل «الانحراف» أو «الآفة»؛

- ووظيفة ثانية مكملة في خوض الصراع السياسي القائم من خلال تبني وجهة نظر يراها صاحبها إسلامية صحيحة ويماهيها بالإسلام الكلي والشمولي، ويشهرها ضد تيارات العلمانية، باعتبار هذه الأخيرة نشأت في حضن الحضارة الأوروبية، وفي سياق ملابسات ومقدمات خاصة، يلخصها الصراع بين الكنيسة والدولة، بل أحياناً هي إيديولوجية حملها الاستعمار ونخبه المحلية»[82].

ما حدث في التجربة التاريخية الإسلامية: هو أن الدولة سيطرت على رجال الدين سيطرة شبه تامة؛ فيما حدث في التجربة التاريخية المسيحية الغربية فصل مضطرد بين السلطتين المدنية - السياسة والدينية. فهل هناك فرق جذري بين سياسة تبتلع الإسلام، وسياسة تنفي المسيحية عن جمهورها؟ إن الحاكم المستبد هو الذي يستقوي برجال دين يدعمون سياسته؛ وإن الفقيه الإسلامي، الشيعي وغير الشيعي، هو الذي يتخيل

(82) م.ن.، ص 8.

نظاماً «شرعياً»، يكرس في الواقع نظاماً سلطانياً باسم الإسلام. وإن الجمهور الشيعي يظل في حالة تقلب[83] بين الخروج والفتنة، بين التمرد والحروب الأهلية، بسبب هذا التكريس للديني في السياسة. وأما العلمانية فهي مسار تاريخي طويل، ليس ضد الدين وإنما ضد أسلوب مستثمري الدين في السياسة، المستقوين بالدين على الجمهور، وعلى المجتمع السياسي نفسه:

«بل إن الإشكال ازداد تفاقماً مع لجوء الحكام المحدثين إلى الذين يستقوون به في تثبيت (حكمهم) وكسب (شرعيتهم). يتساوى في منهج هذا (الاستقواء) الحكام المدنيون والعسكريون والدينيون، كل من موقع ومن زاوية؛ ولكنهم جميعاً يستهدفون المجتمع الأهلي المتدين، ليجعلوا من تدين المجتمع، أي تدين الناس مادة سياسية للولاء والطاعة والاستتباع [..] فيتم بذلك إلغاء السياسة، بما هي تدبر عقلي لشؤون الدنيا، فيستقيم للحكم وللحكام استفرداهم للسلطة وبالسلطة، وإلا فالاتهام بـ(البدعة) و(الخروج) يغدو حلاً محتملاً لأهل الحكم من جهة، وأهل المعارضة من جهة ثانية»[84]

ج) تحولات المرجعية الشيعية: نماذج وجماهير [إيران والعراق ولبنان]:

- للمرجعية الشيعية تنظيم حر في المكان (العراق أو إيران)؛ أفقي (عدة مراجع في آن واحد) وتناوبي؛ ولكل مرجع مقلدوه (جمهوره الخاص ضمن الجمهور الشيعي العام)؛ ولها وظيفتان: التكوين الديني، والترشيد السياسي بفتاوى وأحكام. ففي مواجهة الأحداث في إيران الشاهنشاهية، أعلن السيد روح الله الخميني نفسه مرجعاً، اعترف به أنداده، وثبّتوه في

---

(83) «المتوالي ألف قلبة، ولا غلبة»، بمعنى أنه يمانع قهره بالتحول أو التقلب؛ وهذه مهارة، لا تهمة.

(84) م.ن.، ص 10 ـ 11.

موقع جماعي يحميه من السلطة التي كان يعارضها ويوشك أن يثور عليها. وحين استحوذ الخميني على الجماهير الإيرانية، صار إماماً (زعيماً دينياً ـ سياسياً) بقوة الجمهور المتعاظمة؛ لكنه حين انتصر في ثورة 1979 الإسلامية، أعلن نفسه، جمهورياً، مرجعية عظمى لكل المراجع الشيعية في إيران خصوصاً، وفي العالم عموماً؛ وأعلن في الوقت نفسه جمهوريته، تطبيقاً لاجتهاده الخاص به حول ولاية الفقيه (نيابة الإمام الغائب/ الشاهد/ المنتظر)، وتنفيذاً لمبادئ «الحكومة الإسلامية». وهكذا، من الجمهور إلى القيادة، تضطلع العبادة بدور محرك التاريخ، لكن من خلال ثورات أو حروب. العبادة في الخمينية تعادل إيديولوجية في الماركسية أو في الليبرالية، إلخ. تقوم الايديولوجية المرجعية على اعتبار المرجعي أساساً للمذهبي أو الحزبي، بحيث يقوم المبدئي أو العقيدي بتوجيه السياسي، بقبوله ورفضه أو عزله. حين أقدم الخميني على عزل الشاه استقوى بالجمهور الملاييني؛ وكذلك الحال بالنسبة إلى عزله للدكتور أبي الحسن بني صدر، أول رئيس للجمهورية الإسلامية الإيرانية، وهو من غير رجال الدين الذين سيتعاقبون على الرئاسة (السيد علي الخامنئي؛ الشيخ هاشمي رفسنجاني، والسيد الدكتور محمد خاتمي).

تقوم المرجعية الشيعية على الاعتقاد بأن المبدأ محرك الحياة، وأن الحياة ليست هي التي تنتج المبادئ، فتوجهها وتغيرها أو تستهلكها. طبعاً هذه الرؤية مثالية ـ دينية، تتنافى مع كل تفسير تاريخي سوسيولوجي للظاهرة الدينية؛ وتعتبر أن الوحي النبوي مختوم؛ لكن الإيحاء الإمامي، المعصوم، مستمر، ما دام الغائب شاهداً ومنتظراً في آن؛ فلا انقطاع بين الغيب والغائب (وصي الله)، ولا بين الغائب وممثليه من المراجع ورجال الدين، وخصوصاً جمهوره. هذا الجمهور يرتبط بغائبه عبر المرجع، الذي يقوم بتوظيف السياسي والاقتصاد في المجتمع الشيعي. هذا المجتمع (الدنيا) مربوط بدوره، دائماً ـ أبداً، بالقدسي المعظم. وهكذا تترصن العلاقة بين المرجع والجمهور: علاقة المُقَلَّد بمقلديه، المتبوع بتابعيه. ويكون التوظيف آلياً،

غير منظم ولا مبرمج، إلا حين يحدد المرجع الحقل السياسي لحركته أو لحزبه. الإمام الخميني وظف العلاقات بين المرجعية الأحادية وجمهورها، توظيفاً سياسياً مقدساً من جهة، وعادياً من جهة ثانية.

ـ والحال، لئن كانت إيران قد شهدت أنموذجاً للمرجعية المنتصرة، فإن العراق شهد نماذج للمراجع المحبطة، على الرغم من سعيها إلى التجديد في فقه الفلسفة والسياسة والاقتصاد، كما حاول ذلك السيد **محمد باقر الصدر**. فهذا المرجع النجفي، انتقل من الشؤون الحوزوية الخاصة إلى الاهتمام بقضايا عصره، محاولاً تقديم رؤية لواقع العراق، والعالم، ثقافية ـ اجتماعية ـ سياسية. وأسس حزباً لرؤيته ولشخصيته المرجعية (حزب الدعوة) وصارع النظام القائم في بغداد، الذي أعدمه مع أخته (بنت الهدى).

إن المساءلة السوسيولوجية التي تفرض نفسها على الباحث في مرجعيات الشيعة الحديثة والمعاصرة، في إيران والعراق، ومنهما في العالم الإسلامي الشيعي كله، تدور حول طبيعة المرجعية ذاتها: هل هي مسار اجتماعي تاريخي، تعاقبي؟ أم هي سلسلة فرادات، غير منتظمة في خط تاريخي ـ اجتماعي، تراكمي وتطوري؟ هنا تبرز مواقف ونماذج، ترتسم معالمها في حوار مع السيد **محمد حسين فضل الله**[85]، الشيعي اللبناني، الحوزوي النجفي؛ وفيه يجري التفريق بين الفقيه (المرجع/المفتي) وبين الفقيه السياسي (المرجع القائد اجتماعياً وثقافياً)؛ و«مرجعية قيادية للأمة» تكون بمثابة صورة الإمامة. كما يجري نقد للحوزات الدينية الشيعية «التي لا تتوافر في نماذجها: عناصر الإحساس بالعصر أو المعاصرة، وباستشراف المستقبل وشمولية النظرة إلى الحياة، ورسالية الحركة الواقعية، بالإضافة

---

(85) الحسين، سليم: **المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية**، حوار مع م.ح. فضل الله؛ بيروت، دار الملاك، ط 4، 1998.

إلى عناصر العلم والتقوى والاجتهاد»[86]. يقوم هذا النقد المرجعي الذاتي (نقد فضل الله للمرجعيات)، على إبراز نماذج للمرجعيات من جهة ونماذج للجمهور الشيعي من جهة ثانية.

ـ نماذج مرجعية:

أ) أنموذج مرجعي «يملك الوعي السياسي الشامل والرشد الإسلامي المنفتح والحركية العملية الواعية؛ ولكنه لا يملك المستوى اللازم في الشخصية الفقهية الأصولية للمرجع».

ب) أنموذج مرجعي «يمثل الحجة في الفقه وأصوله؛ ولكنه بعيد عن الواقع بكل ذهنيته ومشاعره واهتماماته»[87].

ج) أنموذج التوريث المرجعي الفقهي للأبناء والأصهار.. هو أنموذج المرجع/الشخص.

د) أنموذج المرجع الجغراسي: النجف من ألف سنة؛ قم بعد الخميني (1989).

هـ) أنموذج المرجعية ـ المؤسسة: نقل المرجعية من البيت المرجعي (الفرد) إلى جماعة مرجعية (مؤسسة).

ـ جمهور المرجعية:

بإزاء هذه النماذج المرجعية، يجد عالم الاجتماع الديني نفسه أمام نماذج من الجمهور المرجعي أو المذهبي:

ـ جمهور طلبة حوزويين؛

ـ جمهور متدينين، يتعاملون مع الموقف الميداني لرجل الدين وسلوكه الاجتماعي؛

(86) م.ن.، ص 5.

(87) م.ن.

- جمهور عامة أهل المذهب.

لا مشكلة عند الجمهور الشيعي، على صعيد الأصل الجغراسي أو القومي لرجل الدين؛ إذ كان رجال الدين (الطلبة) يتوافدون إلى النجف من أنحاء «العالم الشيعي»، ويستقرون فيه كمراجع، ويستحوذون على قاعدة جماهيرية واسعة (مثل الميرزا السيد حسن الشيرازي)، من خلال مواقف اجتماعية (مساعدة المحتاجين وتأسيس ركائز) أو سياسة (رفض التعامل مع الحاكم الظالم، وإصدار فتوى تحريم أو ممانعة). فالجمهور المظلوم يجد في مرجعه عوناً له على ظالمه السياسي (المستبدة والمشروطة في إيران). وكان السيد الشيرازي قد تعامل بحكمة مع الأحداث في العراق وإيران (1870 - 1897)؛ هذا التعامل «هو الذي يطرحه على الساحة كقائد سياسي يستخدم حكمه الشرعي في الموضع المناسب وبالشكل الدقيق»[88]. إن الجمهور الشيعي، مثل كل جمهور ديني، يعيش في فضائين، محلي (وطني/ قومي) وأممي (مذهبي عالمي)؛ لكن الحال ليس كذلك بالنسبة إلى المرجعيات التي تتكون في مكان معين وحول جمهور متدين، متحزب لها، تقليداً. فكلما ظهر مشروع قيادة علمانية - حتى بين رجال دين يقولون بفصل المرجعية الشيعية عن السلطة، ظهر مشروع مضاد المشروطة (الدستور): فمن جهة نادى السيدان محمد الطباطبائي وعبد الله البهبهاني بقيادة علمانية للجمهور؛ ومن جهة ثانية وقف ضد المشروطة السيد كاظم اليزدي والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء؛ ومن جهة ثالثة، أيدها الشيخ كاظم الخراساني (النجف)، الشيخ حسن الخليلي، الشيخ عبد الله المازندراني، والشيخ محمد حسين النائيني. وسط هذا الانقسام السياسي المرجعي، انقسم الجمهور الشيعي (أو الأمة، حسب قولهم)، فكان لجوء إلى القوة والسلاح لفرض خَلَف مرجعي هناك. فكان معنى الحدث هو

---

(88) م.ن.، ص 19.

تحول «قيادة الأمة» إلى «قيادة فتنة» أو انشقاق.. مع ما يرافق ذلك من خوف المراجع على نفسها من عواقب السياسة الخلافية (النفي، الإعدام - كما حدث للشيخ النوري - أو الاغتيال الغامض، كما حدث للملا كاظم الخراساني يوم 12/ 11/ 1911). وحين تقع الواقعة لجمهور شيعي في بلد كبير، كإيران (مثل أحداث التنباك والمشروطة) تكون لها انعكاساتها المباشرة في العراق، ومنه، في شيعة لبنان وبعض العالم العربي. في الأحداث السياسية تبرز إذاً المرجعيات الفعالة - مثل أحداث العراق سنة 1914، في مواجهة الغزو البريطاني، وصدور فتوى جهادية عن السيد محمد سعيد الحبوبي، فيما أصدر السيد كاظم اليرزدي فتوى بتأييد إيران ضد بني عثمان. وفي الأحداث السياسية الكبرى، يكون دور رجال الدين (المراجع) هو قيادة الجمهور، لا التوسط بين فئاته. سنة 1918 اختلف رجال الدين الشيعة حول «الثورة»، وكانوا بحاجة إلى دعم العشائر لمنع دخول الإنكليز إلى النجف الأشرف. وفي غياب الدعم العشائري للمراجع، دخل الإنكليز النجف (كما سيدخلونها، مع الأميركيين، سنة 2003). لكن في 3/ 12/ 1919، أفتى الميرزا محمد تقي الشيرازي بعدم اختيار غير المسلم للإمارة على المسلمين، وبرفض الاستعمار الإنكليزي، وتنظيم مقاومته عبر أحزاب وجمعيات (نشوب ثورة 30/ 6/ 1920). فكان رد المحتل الإنكليزي: نفي رجال دين إلى إيران سنة 1923؛ فترتب على ذلك وضعان متناقضان: [جمهور شيعي بدون قيادة مرجعية إذ كان الدور للأحزاب والعشائر؛ [ومرجعية شيعية بدون قاعدة جماهيرية؛ فكان اكتفاء المراجع بالشؤون الحوزوية.

أما في إيران فقد طغى الموقع المرجعي للإمام الخميني ما بين 1979 و1989، على المراجع الشيعية الأخرى في العراق ولبنان؛ وبرز الفراغ المرجعي من بعده، مع ثلاثة تيارات متصارعة:

- تيار خميني، حركي لاتقليدي: عنوانه الفقيه قائد دولة؛ مرشد أمة في ثورة.

- تيار مضاد للخميني، يحركه رجال دين لا يؤمنون بولاية فقيه واحد على الجمهور.

- تيار مضاد للخميني، يحركه رجال دين لا يرغبون في ممارسة السياسة، ويقولون بفصل الدين عن السياسة.

وسط الصراع على الجمهور، جرى في إيران استبعاد الشيخ حسين علي منتظري، كخليفة للخميني؛ كما جرى التنظير لعدم اشتراط المرجعية الدينية في ولاية الفقيه (وهذا يناسب واقع السيد الخامنئي)، وللقول بأن فصل المرجعية عن السياسة، يعادل علمنة. فكانت المواجهة بين الديني والسياسي في المشهد الإيراني: الديني المستقوي بفتاواه (الشرعية) والسياسي المستحوذ على قوة الجمهور. هذه المواجهة تبلورت أكثر مع خاتمي (التيار الإصلاحي)، مقابل خامنئي (التيار المحافظ).

سوسيولوجياً، هناك عودة بإشكالية المرجعية إلى ما قبل الخميني: إجرائياً، ربما يكون السيد الخامنئي قد شكل حلاً مؤقتاً لمشكلة المرجعية في إيران؛ لكن المشكلة ما برحت مثارة في إيران نفسها، وفي العالم العربي، خصوصاً في العراق (ما موقف المرجعيات من الغزو الأميركي - البريطاني، ثم من المقاومة الوطنية العراقية لهذا الغزو؟) وفي لبنان، وأفغانستان، الخ.

إن التطورات الطارئة على المرجعيات الشيعية ما بعد الخميني، تؤشر على أزمة مرجعية مفتوحة على كل الاحتمالات ذات الصلة بتطور الجمهور وتحديات العصر: فمن جهة، جمهور دائم التطور والتغير والصراع لأجل البقاء؛ ومن جهة ثانية، مرجعية متقلبة، تارة تقود جمهوراً، وتارة تنقاد له، أو تنعزل عنه. مما جعل **الدور الحقيقي للمرجعية الدينية الشيعية** يبرز بوضوح: «**قطع الطريق على البديل الإسلامي**»[89]؛ وجعل السيد محمد

(89) م.ن.، ص 49.

حسين فضل الله (1935 ـ لبنان) الحالم بمرجعية تقليدية، تناسبه، يفترض ما يسميه **المرجعية الشاملة**، أي الحائزة على أعلمية في الفقه والأصول، وأعلمية في الثقافة والسياسة والاجتماع والاقتصاد. هذه «المرجعية الشاملة»، المفترضة، هي مؤسسة مرجعية (هل هي بمثابة فاتيكان شيعي؟)، مرجع لأمة إسلامية في دول مختلفة. إذا كان الحال كذلك فمن يوافقه على أطروحته هذه؟ وكيف يرى فقهاء معاصرون، آخرون، إلى مسألة المرجعية الدينية ودورها السياسي، بعدما حدث لأفغانستان والعراق وفلسطين، وما يمكن حدوثه لإيران وسورية ولبنان والخليج العربي..؟

ـ موقف محمد مهدي شمس الدين:

ـ الشيخ محمد مهدي شمس الدين (1933 ـ 2001)، النجفي التكوين، نائب رئيس، ثم رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان حتى وفاته، نظَّر لمسألة الحكم والدولة في الإسلام[90]، معتبراً أن من الخطأ المنهجي إثارتها «في بعدها التاريخي ـ الكلامي»، وأن تفسير التاريخ السياسي بالعقيدة الدينية يفضي إلى خلاف اعتقادي، مذهبي، لا غير. مع ذلك، نَظَّر أيضاً لـ«بعث الإسلام في العالم الحديث». لكن كيف؟ وبماذا؟

«باعتباره السبيل الوحيد لإنقاذ شعوب وأقوام الأمة الإسلامية»[91].

لكن حلمه هذا سابق لولاية الفقيه العامة على كل الأمة. فلماذا لم يتطرق لها مباشرة، كما فعل نظيره السيد فضل الله؟ إكتفى الشيخ شمس الدين، لنفسه، بألقاب المرجعية (الإمام، آية الله)، بصرف النظر عن الجمهور الشيعي الموزع في لبنان بين حركة أمل (التي تساند الشيخ)

---

(90) شمس الدين، محمد مهدي: **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، بيروت، المؤسسة الدولية، ط 4، 1995؛ ص 13.

(91) م.ن.، ص 14.

وحزب الله الذي يناوئه هو والسيد فضل الله، لاستقلالهما عن المرجعية الخمينية ـ الخامنئية؛ وأوضح أن الجوانب الفقهية تتعلق بأساس شرعية السلطة وطبيعة السلطة واندماج السلطات في الدولة. هذا صحيح نسبياً ونظرياً. لكن كيف سيقارب إشكالية المرجعية الشيعية والدولة؟ أبجدلٍ فقهي بحت، أم بجدل اجتماعي، سياسي ـ تاريخي؟ إنه كسواه من منظّري «بعث الإسلام» يقدم رؤية اعتقادية، مذهبية، لتاريخ ما، متخيل أكثر مما هو حادث؛ ثم يبررها بفقه لا تاريخي، مثل القول بـ«حتمية الحكومة الإسلامية» من دولة النبي على العرب، إلى لا دولة الإسلام (الشيعة تحديداً) عند العرب. إن ما يسميها «دولة النبي» يصفها وصفاً طوباوياً، ينم عن فكر شمولي، توتاليتاري: سلطة واحدة دينية ـ زمنية، نظام حكم سياسي محكم فوق نظام اجتماعي كامل، (غير موجود تاريخيًاً). بمعنى ادعاء نظام سياسي مغلق، مختوم ومعصوم، فوق مجتمع مثالي، بل خيالي، عنوانه «أخلاقي»، لا سوسيولوجي، والهدف واحد: إلغاء تاريخ المسلمين الواقعي، واصطناع تاريخ اعتقادي، لتسهيل ربط الجمهور الديني بالحاكم. هذا الجمهور المثالي، المتروك أصلاً وفصلاً خارج السياسة، لم تترك له الشريعة الفقهية أمر اختيار الحاكم ومساءلته وعزله. فلماذا منعت هذه الشريعة تفويض الأمة (الجمهور) أمر اختيار حاكمها؟ لأن الحكم إطلاقي، فردي واستبدادي لا غير. وهذا ما لا يتوقف الشيخ شمس الدين عند معناه السياسي ـ التاريخي[92]. فأساس السلطة استبدادي عند العرب سواء قبل الإسلام أم مع الإسلام. فبعد النبي ودولته المتخيلة، جاء خلفاء بمؤامرة، لا بمؤتمر، كما يقال، شيعياً على الأقل؛ ثم بمبايعة إكراهية، قسرية. وبعد الخلفاء، جاء الملوك والأباطرة بسياسة التغالب والتفتت، فكان التفرق السياسي (الحروب) مولداً للفرق؛ مما أفضى إلى اللادولة بالنسبة إلى الجمهور الشيعي المقهور، وإلى الدولة (السنية). فماذا قال

(92) م.ن.، ص 235.

الفقه المرجعي الشيعي، حسب رواية الشيخ شمس الدين؟ بتحسين شروط الحاكم، مع تجاهل شروط المحكومين، ونادى بدولة إلهية بشرية أو بحكومة إسلامية إلهية ـ هي ابتكار فقهي، لا أكثر ـ ورفض الديمقراطية قبل غيبة الإمام المعصوم، ثم قال بها جزئياً ونظرياً في كل حال، بعد غيبته، وظهرت مقولة (ولاية الأمة على نفسها)، أي حرية الجمهور.

لكن ماذا كان يحدث من وراء الجمهور؟ تشاور مغلق، لا انتخاب ولا استفتاء عام، وذلك كما يقول «الخاصة» خوفاً من «نفاق الجمهور» ـ لكن هذا الخوف المدَّعى لم يمنع من استشراء حركة النفاق السياسي داخل العالم الإسلامي. وفوق ذلك، لئن كان الجمهور «منافقاً»، فما معنى الحكم (الإسلامي) بهذا الجمهور؟ لقد ذهب الشيخ شمس الدين إلى حد القول بـ«القطع بعدم مشروعية (الاختيار)، واتباع الأسلوب الديمقراطي في اختيار الحاكم، حتى بناء على عدم اشتراط العصمة في الإمام، كما يرى ذلك أهل السنة»[93]. لكن الأسلوب الديمقراطي هو غير الشوري وغير التشاور المرجعي، وتعيين الجزء لحاكم الكل. لن نتمادى أكثر في إثارة هذه المسألة، التي نتناولها من زاوية الجمهور نفسه، في الفصل الثالث. لكننا نقول بوضوح: إن الشيخ م.م. شمس الدين وضع كتاباً ضخماً، بلا موضوع تاريخي، فكان من الطبيعي أن يأتي بلا خاتمة، بلا استنتاج، وبلا نقد للمرحلة الجديدة (الخمينية وما بعدها) التي أعيد فيها طبع هذا الكتاب، كما هو، بلا تعديل وبلا توثيق علمي. فهل استدرك ما فاته من تنظير مرجعي، في مراجع أخرى.

ـ في «حوارات»[94]، يرسم الشيخ شمس الدين صورة الفقيه المعاصر: إنه الملمّ بقضايا عصره ومشاكل مجتمعه. لكنما الفقه التقليدي،

---

(93) م.ن.

(94) الحسيني، محمد: **الاجتهاد والحياة** (حوارات)؛ بيروت، دار الغدير، 1996.

المدرسي، لا يساعد في ذلك، إذ ليس فيه، مثلاً (فقه بيئي) كما يلاحظ الشيخ نفسه. وكأن مسألة الفقه السياسي محلولة ومنتهية:

وهذا يعني أن على عالم الدين أن يوسع اجتهاده وفقاً لضرورات الحياة وتطورات العلوم. لكي يفقه في البيئة، عليه أن يلم بعلومها؛ وهذا معناه ازدياد العلم الديني الموروث بالعلم الدنيوي المبتكر والمتطور: ومعناه أيضاً التوازن بين علم الدين وعلم الدنيا في شخص العالِم الديني المعاصر.

لكن هناك «.. نقص في المنهج الفقهي التقليدي الذي حصر آيات الأحكام بنحو 500 آية (أقل من عُشْر القرآن)، وحصر آيات العقيدة في أقل من ذلك؛ فلا يبقى من القرآن، (أكثر من 80 بالمئة من آياته)، سوى القصص والمواعظ[95]».

المشكلة هي في الفقه إذاً، في مرجعه، كما في موضوعه ومنهجه. لكنه لا يناقش في مسألة: **هل الدين علم؟** فهذا عنده من المسلمات. وهكذا، يسهل على نفسه وضع العلمين (الديني) و(الدنيوي) في كفتي ميزان واحد، ويطلب من الفقيه المعاصر أن يتعامل معهما، لاستيعابهما معاً. لكنه لا يلاحظ أن أن ما يسميه «العلم الديني» غير ضروري للعلم الدنيوي. وإن بدا ضرورياً لرجل الدين نفسه حتى يتعامل مع الجمهور. من الطبيعي، في هذا السياق الانتقائي عامة، والتلفيقي خاصة، أن يولي الشيخ شمس الدين كل اهتمامه لما يسميه نواقص المنهج الفقهي: ليس هناك فقه جمعي، فقه جماعة مرجعية، بل هناك برأيه: **فقه أفراد**. هذا الأخير نجم عن الطلاق الكامل في بداية العهد الأموي (عصر التدوين الفقهي)، بين القيادة السياسية للمسلمين والجانب التشريعي. وجرى ـ بنظره ـ تغييب فقه المجتمع والأمة في المجال السياسي والتنظيمي وعلاقات المجتمع الداخلية

(95) م.ن.، ص 12.

والخارجية مع المجتمعات الأخرى، المسلمة وغير المسلمة. بعد صفّين، انفصل مسار السلطة عن مسار التشريع، وظهر ميل السلطة إلى احتواء الفقه أو التشريع، فكان تشدد فقهاء الشيعة أو علماء المذهب في الانفصال عن السياسة. لكن أليست المعارضة الشيعية للعهدين الأموي والعباسي، «ومقاتل الطالبيين» سياسة أيضاً؟ هذا لا يهم الشيخ، الذي اكتفى، هنا أيضاً، برصد النقص في علم الأصول ـ أساس كل اجتهاد ـ، مع أنه ظهر بعد الفقه:

«المشكلة هي مشكلة علم الأصول، علم الأصول ليس كتاباً ولا سنة، هو وسيلة. أولاً، لتنظيم التفكير ـ من هنا علاقته بالمنطق؛ ثانياً، هو وسيل لفهم اللغة العربية وآليات التعبير اللغوي ـ من هنا صلته بعلوم اللغة العربية؛ ثالثاً، هو وسيلة لفهم المنطق الداخلي والعلاقات الداخلية للنص التشريعي في الكتاب والسنة ـ ومن هنا علاقته بالنص التشريعي، بالكتاب والسنة»[96].

إنه نقد ذاتي، داخلي، فردي، منفصل عن الجمهور، أي عن التاريخ السياسي لحراك الجماعات. وهذا ليس نقصاً صغيراً، حتى لا يلحظه الفقيه المعاصر، مع أنه يلاحظ: أن الفقه الفردي يشكل 90 بالمئة من أبواب الفقه العام، فقه المجتمع والأمة، التي لا تزال مغلقة، وهنا بيت القصيد. لماذا؟ لأن السياسة التي يدعيها الفقه الإسلامي، وهي تشريع جماعي لا فردي، تبدو منفصلة فقهياً عن الدين نفسه، لطبيعة الدين الإسلامي وفقهه بالذات. والشيخ شمس الدين يمّدنا بمثل صارخ عن ذلك: الجهاد (وهو قرار سياسي بامتياز، يتعلق بالحرب، حرب الأمة أو الدولة) هو تشريع للأمة وليس للأفراد؛ غير أن العقلية الفقهية الفردية أنتجت الخطاب الكفائي؛ أما فقه الأمة فيرى أن الجهاد واجب عيني على الأمة. والحال،

(96) م.ن.، صص 15 ـ 16.

نتساءل أين هو الفقه السياسي الإسلامي، المرجعي، لا الفردي، إزاء حروب عدوانية وقعت ولا تزال تقع على فلسطين وأفغانستان والعراق.. ولبنان حتى تحريره سنة 2000؟

إلى ذلك، يلاحظ الشيخ م.م. شمس الدين:

«لا يوجد تعبّد في باب المعاملات العام، يعني في الفقه السياسي والتنظيمي والاقتصادي والأسري والمجتمعي، لا يوجد تعبد، فلا بد أن نلتمس مقاصد الشريعة هنا»(97).

إنه يعتبر مع ذلك أن المسألة تقنية بحتة، لا تتعلق بأساس الفكر الديني، الجزئي سياسياً، والطامح مع ذلك إلى دور سياسي شامل، شمولي، كما ادعت الأحزاب والحركات الإسلاموية المعاصرة، التي لا يذكرها الشيخ محمد مهي شمس الدين ولو بكلمة. لماذا؟ لأنه يُتقن أدوات الفقيه الاستنباطية فقط، ويضع الإيديولوجيات الإسلامية خارج النظر أو النقد. لهذا، يكتفي بما يسميه «فقه عالم المقاصد»، أي عنده، فقه مشكلات المجتمع الإسلامي وقضايا الأمة؛ لافتاً إلى (فقه القياس) الذي ترفضه الظاهرية (الأخذ بظاهر النص كما هو)، وإلى (فقه الرأي) حيث لا يكون الفقيه مكتشفاً للتشريع الإلهي، بل مشرّعاً؛ (وفقه الدليل)، وأخيراً (فقه الاحتياط) أي فقه اللاموقف، حيث يستريح الفقيه المعاصر، ويستقيل من النظر في مشكلات عصره. فهل يرى الفقيه، النظير، السيد محمد حسين فضل الله ما يراه زميله الفقيه رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى؟

ـ موقف م.ح. فضل الله:

ـ مع الإمام الخميني، حدث الانتقال بالفقاهة الشيعية، مما عرف

---

(97) م.ن.، ص 22.

باسم (فقه الابتلاء)، المنفعل بالعالم، إلى (الفقه الحاكم) الفاعل محلياً (إيران ومحيطها). وهذا التحول وضع الفقه السياسي الشيعي أمام تحديات النظر في مشكلات العصر. فهل تغيرت نظرة بعض المراجع الإسلامية، خارج إيران، إلى ما حدث هناك وما انعكس منه على لبنان وسورية والعراق..؟ أم أن المشكلة لا تزال هي نفسها: الجمهور موجود في التاريخ بالمقلوب: لأجل الدين، وتالياً لأجل الفقه السياسي ورجالاته؟ يرى السيد م.ح. فضل الله أن:

«المسألة التي قد تحمي الفقيه هي عدالته وتقواه وورعه (يعني أنه يحمي ذاته بذاته):

«ومن هنا فليست ضمانة إلاّ من خلال نقد الفقيه الآخر [يعني استبعاد نقد الجمهور للفقيه؟] الذي قد يتميز بثقافة أخرى، مما يجعل عملية الصراع القائمة على مستوى الفكر، طبعاً، الجانب المضيء في هذا المجال الذي يعيد الفقيه إلى جادة الصواب والتحرر من وطأة الضغط اللاشعوري»[98]. هذا يعني، في نظرنا، أنْ لا دور للجمهور (جمهور الفقه السياسي بالذات) في تقويم الفقه والفقيه، ودفعهما إلى التجدد أو التجديد بحسب المجتمع وعصره؛ ويعني أن تخلف الفقيه إنما تكشفه حركية الاجتهاد نفسه، من خلال إشكالية «إخضاع النص ـ كما عند الفقيه ـ للنظرية المسبقة، أو نقد النص في ضوء هذا الموقف المسبق أو النظرية المسبقة»[99].

لكن، أليس الاعتقاد الديني هو بذاته مواقف مسبقة، نظرة مسبقة وثابتة إلى عالم يتطور ويتغير باستمرار، نظرة بعيون مخالفة لصور الواقع المنظور؟

(98) م.ن.، ص 41.

(99) م.ن.

«هذا الموقف ليس علماً، إذ إنه مزاج يحاول أن يخضع الأدوات العلمية لحسابه، وعندئذ ستكون النتائج غير دقيقة، وعلى غير الحقيقة، لأنها شُوّهت في مرحلة أسبق»[100].

هنا، ألا يستعير الفقيه أدوات النقد العلمي الوضعي، لاستخدامها في نقد زملائه؟ بلى. لكنه على غرارهم، لا يتجاسر على نقد المعطى الديني نفسه، ولا يوضح كيفية اندراجه التاريخي في المجتمع وحدوثه في وجدان الجمهور (المتدين) وفي سلوكه التعصبي عموماً، على الرغم من التنظيرات الدينية لمقولة التسامح؛ إذ إن التسامح الديني يأتي في آخر المراتب ـ بعد التسامح العلمي، والسياسي الديمقراطي، لأن قوام الدين الانفراق عن الآخر، لا الاندماج وإياه في نظام مشترك، متنوع الاعتقادات والديانات والثقافات والأحزاب والإيديولوجيات. إن الاعتقاد الديني القطعي هو أساس مساعد للمنحى التوتاليتاري في السياسة والاجتماع ومعاملة الآخرين. وهو يظهر خطورة فرض الفردي كجمعي أو اجتماعي، ما دام التعبد ذاتياً، لا سياسياً ولا شمولياً اجتماعياً، كما يُدّعى أحياناً. والعبادات هي من الأحكام التوفيقية، التي لا جدال فيها، ومن الطبيعي أن تتبعها المعاملات (العلاقات الاجتماعية) في مجتمع ديني ـ سياسي مغلق وأحادي، وأن تصدر عن المرجعيات فتاوى تحت ضغوط سياسية، كما انتقدها الشيخ محمد مهدي الآصفي (1938 ـ)، من فتوى شيخ الأزهر إلى مفتي الحجاز الشيخ عبد العزيز باز حول الصلح مع (إسرائيل) والحل التفاوضي للقضية الفلسطينية. ففي أيام «اللاءات العربية» لم تظهر فتاوى المشايخ آنذاك، وساد «الحذر من أن يجعل فقهاؤنا الفقه تبعاً للسياسة، وأن تكون مهمة الفقيه تبرير المواقف والآراء التي تبناها الحكام [بعد هزيمة 1967]»[101]. فهل اختلف الحال سنة 2003؟ أم أن الجمهور المسلم ما زال منقسماً، ضائعاً بين

(100) م.ن.، صص 41 ـ 42.

(101) م.ن.

منهجين في الفقه: منهج سني (م.س.ر.البوطي) مثلاً، يربط ولاية الفقهاء بالإجماع، مصدر كل عصمة! ومنهج شيعي، فقيه فردي، ولي فردي لإمام معصوم، غائب وآتٍ.؟

III. تحولات رجال الدين غير المسلمين:

ـ أمام جمهور «أقلي» في عالم عربي إسلامي «أكثري»، تبدو تحولات رجال الدين غير المسلمين أقل إثارة لاهتمام علماء الاجتماع الديني، وذلك على الرغم، من أدوارهم المهيمنة في «إسرائيل»، والبارزة في لبنان، والمسكوت عنها في مصر وسواها.

أ) تحولات رجال الدين المسيحيين:

ـ الكنيسة القبطية الأورثوذكسية ومؤسساتها:

سنة 68م. استشهد القديس مرقس الرسول، مؤسس الكنيسة القبطية في مصر، التي عبّرت عن تطابق موقفها الديني (الأرثوذكسي) مع النزعة القومية، باحتضانها الأرض والشعب[102]. وبعد عصر الشهداء القبطيين (أي المصريين)، بدأ سنة 284م. التقويم الكنسي القبطي الأرثوذكسي. وفي سنة 451م. عُقد مؤتمر خلقيدونية، فاستقلت كنيسة الإسكندرية (على أساس مذهب الطبيعة الواحدة للمسيح)، وتعاقب على كرسيها 19 بطريركاً؛ واتبعت كنيستا روما والقسطنطينية مذهب الطبيعتين، وتوالى على كرسي روما رسل (قديسون معصومون) وبابابوات. وعرفت الكنيسة القبطية استقلالاً نسبياً عن عرش مصر. وبلغ عدد بطاركة الكنيسة القبطية الأرثوذكسية 117 ـ من القديس مرقس الرسول (61 ـ 68) إلى شنودة الثالث (1971 ـ)، البابا (البطريرك). ثم شهدت هذه الكنيسة توسعاً في تركيبتها المؤسسية، في اتجاهين: البناء الروحي والتكوين العصري:

---

(102) **تقرير الحالة الدينية في مصر**، م.س.، ص 81.

ـ تفاهم تاريخي بين الكنيسة والدولة (1856 ـ 1934).

ـ توافق استراتيجي بين المؤسسة الكنسية والدولة: كاريزماروحية (الباب كيرلوس السادس) مقابل كاريزماسياسية (عبد الناصر)، ما بين 1959 و1970.

ـ مرحلة ضغط الدولة على الكنيسة (1971 ـ 1981).

ـ مرحلة التهدئة بين الدولة والكنيسة (1982 ـ 1985).

ـ محاولات التفاهم مجدداً: مرحلة توافق تكتيكي بين الدولة والكنيسة (1985 ـ 1995).

ـ الكنيسة الكاثوليكية في مصر:

ـ سنة 1219م، كان قدوم رهبان فرنسيكسان من القدس، في عهد السلطان الكامل الإيوبي؛ وفي سنة 1325م. إتخذوا مقراً دائماً للرهبانية الفرنسيسكانية في الاسكندرية؛ ثم أستحدث سنة 1636م.مركزان لهذه الرهبانية في دروب الجنينة (الموسكي)، وأقيمت كنيسة سانت كاترين في الإسكندرية، ودير في إخميم سنة 1666م.، وخمس كنائس لاحقاً. سنة 1895، جرى ترتيب بطريركية الإسكندرية للأقباط الكاثوليك، وامتدت البطريركية الكاثوليكية إلى مختلف ديار مصر الخديوية. حالياً، تتكون المؤسسة الدينية الكاثوليكية من سبع كنائس، على رأسها بطريرك: كنيسة الأقباط الكاثوليك؛ كنيسة الروم الكاثوليك؛ الكنيسة المارونية (إنشاء مطرانية مارونية في القاهرة، سنة 1946، تضم خمسة آلاف ماروني مصري، على رأسهم المطران يوسف ضرغام)؛ كنيسة السريان الكاثوليك؛ كنيسة الأرمن الكاثوليك؛ كنيسة الكلدان الكاثوليك؛ كنيسة اللاتين. وهناك أيضاً الكنيسة الإنجيلية المصرية.

ـ تقاطع الوطني والطائفي:

ـ في ثورة 1919، رُصدت ظاهرة القس سرجيوس «الذي يعتلي منبر

المساجد خطيباً للوطنية، ورمزاً للوحدة الوطنية في لحظة نادرة ومضيئة في سجل أيامنا المصرية»[103]. فمن هو هذا القس؟ إنه القمص بولس غبريال، القاهرة، حي شبرا (1883 ـ 1964)، حي المهاجرين من المسلمين والأقباط إلى القاهرة، الذي يظهر في مشهد من فيلم «بين القصرين» ـ ثلاثية نجيب محفوظ ـ وتشكل سيرته تحطيماً للحائط الوهمي بين الدين والسياسة[104]. هو الوسيط بين الزعيم والجماهير، أو البطل والجمهور: شخصية تاريخية ثانوية، شديدة الالتصاق بالجمهور ـ مفتاح الجمهورية، روح الجمهور.. من هنا نشأت في مصر الشخصية العلمانية الوطنية القبطية وغير القبطية. والمؤسف هو مصرع بطرس باشا غالي (قريب الوزير وأمين عام الأمم المتحدة، ثم الفرنكفونية، بطرس غالي)[105] سنة 1910؛ واعتقال سرجيوس ونفيه إلى معسكر بريطاني في رفح (نيسان/ أبريل) وعودته منه في تشرين الثاني/ نوفمبر سنة 1919؛ ثم ترشحه للانتخابات النيابية عن حي شبرا الإسلامي/ المسيحي، وفشله فيها بسبب طغيان الطائفي على الوطني، بعدما كان الوطني والطائفي يتقاطعان داخل جمهور مشترك. مما جعل البابا شنودة يقول لاحقاً: «الكلام في السياسة ليس حراماً؛ ولكن الكلام شيء والعمل السياسي شيء آخر؛ وكذلك فالعمل السياسي شيء والعمل الوطني شيء آخر»[106]. وكان البابا شنودة يرصد روح الجمهور الوطني المصري الرافض للاعتراف بإسرائيل والتطبيع معها، فأعلن عدم اعترافه بها، ولم يسمح لإخوانه بزيارتها، خلافاً للسياسة الرسمية هناك.

---

(103) عفيفي، محمد: **الدين والسياسة في مصر المعاصرة** «القمص سرجيوس» القاهرة، دار الشروق، 2001، ص 6.

(104) م.ن.، ص 7.

(105) غالي، شكري: **الأقباط في وطن متغير**، القاهرة، ب. ن.، 1990؛ ص 150.

(106) عفيفي، محمد: **الدين والسياسة**. م.س.، ص 11.

ـ الكنيسة المحلية والكنيسة الجامعة (لبنان وروما):

سنة 1995 انعقد «مجمع الأساقفة من أجل لبنان»، لنظم العلاقات بين كنيسة محلية متعثرة (لبنان) وبين الكنيسة الجامعة (روما)، وللنظر في الأزمة الروحية التي كشفت وجودَها أحداثُ لبنان المؤلمة (1975 ـ 1989). وبالطبع ليس لدى الدين دواء للجمهور سوى الإيمان، المقرون بانتفاضة روحية، في مجتمع جديد بدعوة لبنان التاريخية، وقوامها حوارٌ أفضل بين المسيحيين والمسلمين لجعل لبنان (المريض بالطائفية السياسية وسواها من أمراض العصر) أكثر من موطن تعايش مشترك؛ جعله رسالة، وأنموذجاً للشرق وللغرب، كما يقال؛ وإقامة التوازن السياسي بين طوائفه، على قاعدة المشاركة. هذا وقد فرق «مجمع الأساقفة»[107] بين دعوتين: دعوة الكنيسة وهي تحقيق «مخطط الله»؛ ودعوة لبنان التاريخية، بوصفه ملتقى شعوب وفسيفساء من المعتقدات الدينية، لا مجال لتعايشها إلا بديمقراطية تنوعية أو تعددية متكافئة. كما أشار المجمع إلى أن رسالة لبنان هي الحرية والأخوة والحوار، واحترام الهوية الخاصة والثقافة الأصلية لأبناء إبراهيم (المسيحيين والمسلمين) على أرض لبنان الواحدة: أرض التراث المشترك (الإيمان بالله) والتعاون في أعمال الخير، والتوقف عن الجدل المدِّمر؛ فملك السيد المسيح أبدي، وملك داود عابر.. هذا وقد عرف الجمهور الكاثوليكي والماروني في لبنان، التمرتب الكنسي التالي:

---

(107) ضو، الأب أنطوان: **أعمال مجمع الأساقفة من أجل لبنان**؛ بيروت، منشورات مختارات، 1996.

اللقب	المرتبة
قداسة	البابا (الحبر الأعظم)
نيافة	الكاردينال (المعوشي ـ صفير)
غبطة	البطريرك (صفير)
سيادة	المطارنة (أو الأساقفة)
-	ـ رؤساء الأساقفة
-	ـ الأساقفة مسؤولو الأبرشيات
السامي الاحترام	الآباتي
الجزيل الاحترام	الأب
- -	قدس الأرشمندريت
المحترم	الأب
المحترم	الخوري
المحترمة	ـ الأخت
-	ـ الكاهن (ة)
-	ـ الراهب (ة)
المحترم	ـ الشماس.

ب ـ الكنيس والكنيسة:

هل هناك علاقة مميزة بين الكنيس (Synagogue) اليهودي والكنيسة المسيحية؟ إن العادات الاجتماعية الدينية للجمهور اليهودي والمسيحي تكشف ما بين الكنيس والكنيسة من تقاليد مشتركة، آل بعضها إلى المسلمين، ومنها:

ـ الدق على الصدر: عادة مترحلة من اليهود إلى النصارى، إلى المسلمين العرب.

ـ إلقاء حفنة من التراب على النعش عند إنزاله القبر: عادة سامية موجودة لدى اليهود والنصارى والمسلمين في الشرق.

ـ تعدد الزوجات موجود في العهد القديم، وفي القرآن الكريم ـ فضلاً عن الخليلات. أخذ اليهود عن النصارى مبدأ القبول بزوجة واحدة[108]، ولم يأخذ به المسلمون تماماً ﴿فإن عدلتم فواحدة﴾.

ـ النصارى أقاموا عيداً خاصاً بهم، يوم الأحد، بدلاً من السبت اليهودي؛ واعتمد المسلمون يوم الجمعة، يوم العروبة قبل الإسلام.

ـ نقل النصارى صيامهم إلى يوم الجمعة، بدلاً من الاثنين أو الخميس لدى اليهود؛ ولأسباب أخرى، جعل بعض المسلمين من هذين اليومين الآخرين مناسبة لصيام مفضّل..

ـ العماد عند اليهود هو للمتهوّدين فقط، وهو للجميع عند النصارى ـ لا عمادة عند المسلمين، بل ختان للذكور، وللنساء أحياناً.

ـ الرسول بولس ألغى الختان (اليهوديّ) ـ وهو في أصله ساميّ ـ حامي، أفريقي، مرتبط بمهنة الحدادة، وميثولوجية القربان البشري، من ذبح الشخص، إلى ذبح عضوه.. الذبح الأصغر ـ مع أن السيد المسيح قد خُتن.

ـ خلاف يهودي ـ مسيحي حول عيد الفصح (14 نيسان/ أبريل).

ـ الخليلات في روما والغرب، تعادل «وما ملكت أيمانهم» في الإسلام.

ـ البروتستانتية اللوثرية المتهودة سمحت بزوجتين وخليلات؛ فخالفها

(108) منير، ميشيل: **كنيس في الكنيسة**، دمشق، دار جفرا، 2001، ص 13.

لوثر نفسه بما عرف باسم «الزيجات المختلطة»؛ لكنه وافقها على إعطاء الأطفال المسيحيين أسماء يهودية.

- الصفوية، الطهرانية (أو البوريتانية) تعني: اليهودية + لحم الخنزير (المحرم عند اليهود والمسلمين، والمباح لدى المسيحيين). هذه الصفوية غزت ألمانيا، ثم استقرت في بريطانيا العظمى، ومنها رحلت إلى الولايات المتحدة، بصورة صهيونية - إسرائيلية، أو مسيحية - صهيونية، حيث ازدهرت، وباتت ركيزة إيديولوجية للتحالف السياسي بين الولايات المتحدة وإسرائيل، خصوصاً منذ 1967 وحتى الآن. بهذا المعنى، نتساءل: البروتستانتي جورج و.بوش، أليس يهودياً أيضاً في خطابه السياسي والديني؟

على أساس هذه العادات والتقاليد المشتركة والمختلفة، تبلور في الغرب البروتستانتي - اليهودي خطاب أخلاقي - سياسي مزدوج: خطاب النحن هو غير خطاب الهمُ (الآخرين)، المسلمين حالياً، ولكن ليس وحدهم فقط.

- فكيف تبدو صورة الكنيس السياسي - الديني في فلسطين المحتلة، التي يدور فيها صراع دام بين احتلال إسرائيلي - حليف استراتيجي للولايات المتحدة الأميركية - ومقاومة فلسطينية تحيط بها أنظمة سياسية عربية في وضع الدفاع عن النفس، فضلاً عن مقاومة الاحتلال الأميركي البريطاني للعراق؟

في فلسطين المحتلة (إسرائيل وأراضي السلطة الفلسطينية) هناك ثلاث مجموعات متمايزة من اليهود: يهود عرب، يهود غربيون، ويهود شرقيون (مقابل عرب مسلمين ومسيحيين متحالفين ضد الاحتلال الإسرائيلي). لكن الحركة الصهيونية المعاصرة تبرز الوجوه الخاصة بالقوميات الأوروبية)[109].

---

(109) Mawad BASHARA: Critiqe de la raison juive occidentale, Paris/Damas éd. Babylonia et Dar-al-Mada, 1995, p.9.

فهل اليهود الغربيون عرق استثنائي؟ إنهم طبقة من المرابين، لهم خصائص لغوية، اثنية ودينية، يتخفون وراء (العداء للسامية) هذا التعبير عن طبيعة سيئة لغير اليهود، على حد زعم جان ـ بول سارتر، الذي ينتقده جواد بشارة، بقوله: إن تفسير التواصل اليهودي نجده في «سياق مادي مفروض من الخارج»، وليس في العرق؛ وإن «تهويد البشرية» تحت ستار العولمة الأميركية، يفضي إلى تمييع اليهود وفقاً لتطورات الرأسمالية العالمية نفسها. لكن هل البشرية قابلة للتهود، وللترسمل؟ لقد قدم «العقل اليهودي» الغربي على غزو فلسطين والمشرق العربي، في ظروف تحجر فكري؛ وأقام على بعض أرض فلسطين ـ معظمها **حالياً** «إسرائيل خضراء ومصنعة»، قاعدتها الاجتماعية «تفوق الفرد الإسرائيلي الجديد»، ومداها «تهرب بعض العرب من صدمة الواقع، باللجوء إلى أحلام، حيث العدو شيطان». حتى إن أبناء العم (إسماعيل، واسحق)، قاموا بتشويه ثيولوجي لصورة بعضهم. فكل قراءة ثيولوجية هي تشويه للذات وللآخر. فهل ثمة مجال عقلي مختلف لقراءة تاريخية ـ سوسيولوجية، تصف العرب واليهود في فلسطين الحالية، كما هم الآن، في سيرورتهم وتطورهم؟ رئيس المؤتمر اليهودي العالمي، ستيفن وايز (S. S. Wise) يقول:

«أنا لست مواطناً أميركياً ذا دين يهودي. أنا يهودي [. .] هتلر على حق في نقطة. إنه يسمي الشعب اليهودي عرقاً. ونحن **عرق**»[110].

هذه الفكرة العرقية ما هي إلا تطوير للفكرة القومية ـ بمعنى أن القومية هي وعي الأنا الأثني، الممتد من العائلة إلى الجماعة (الجمهور أو الأمة) بحيث تكون اليهودية عنواناً لأمة، ذات قومية عرقية، عنصرية واستعمارية، تقوم على كره الآخر. هذا المسار اليهودي، يعاكسه تيار أو مسار لدى العرب المعاصرين، يتحدر من الأمة (الجمهور) إلى العائلة أو

---

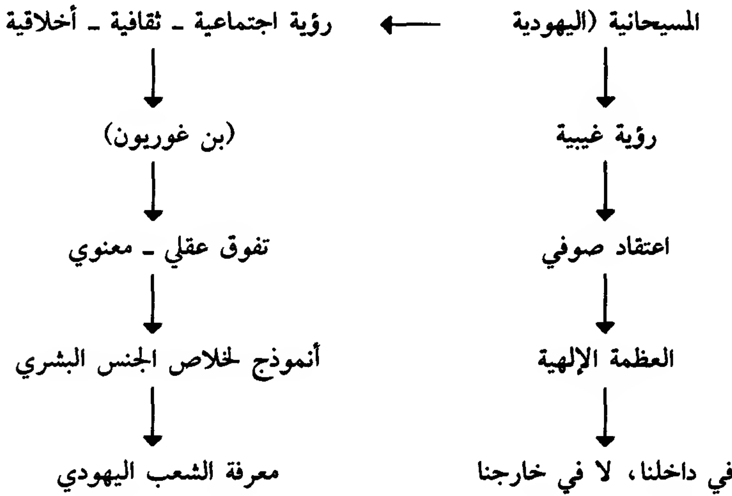
(110) Ibid., p. 117.

المذهب، بشكل تفكيكي أو تفتيتي للذات، ينتهي أحياناً بكره الذات. وإلاّ، كيف نفسر، مثلاً، قسوة بعض الحكام العرب على محكوميهم؟ فأين هي القومية العربية مقابل القومية اليهودية، في صيغتها الصهيونية؟ «إن الصهيونية العالمية تقدم نفسها كضرورة للعالم، وخصوصاً للعالم الغربي [. .] لكي ينحاز إلى قيم منسوبة إلى مصدر يهودي زعماً، ومصورة كأنها قيم متفوقة»، طبعاً على قيم العرب عامة، والفلسطينيين خاصة. في مطلع القرن العشرين رأى الإنكليز أن «اليهود وحدهم يستطيعون استيطان فلسطين لحسابنا»(111)، على غرار اعتقادهم السابق بأن الله اختار شعباً لإنشاء دولة ليبرالية أميركية ـ شمالية، تكون دولة العالم. وكان ذلك التحول الكبير قد حدث في الغرب الأوروبي عندما أكتشف في القارة الأميركية فردوسه الشرقي المتخيل، فاستلحق الظاهرة الدينية بمصالح طبقات وسطى، يقوم مثالها القومي على ركيزة اقتصادية عالمية الهيمنة، تديرها «دولة أمة»، وحالياً «دولة أمم»، فوق «الأمم المتحدة» نفسها. وبين الملل الطهرانية أو الصفوية الأنغلوساكسونية، والزنوجة الأميركية (الإسلامية. . حيث العرب الأميركيون يعاملون كزنوج)، تمأسس اللوبي الصهيوني الأميركي في نيويورك، في سياق عولمة التجارة والعنف. وبعد، هل هناك علاقة مميزة بين الصهيونية والدين(112)؟ في الخطاب الصهيوني ـ الديني والسياسي، تُقدَّم «القومية» بصفتها عقيدة طبقة خاصة ـ الطبقة الوسطى، مثلاً ـ ، وتقدم «الديانة» عقيدة مجتمع، على اختلاف طبقاته، خصوصاً كعقيدة لعامته أو جمهوره. فالقومية هذه هي «حركة اجتماعية»، والديانة اليهودية بصيغتها الحديثة هي «صوفية ـ ميتافيزيقية»؛ لكنهما تشتركان في ادعاء رسالة خاصة إلى البشر، خاصة بمصيرهم أو قدرهم، كما هي دعوة:

---

(111) Ibid., p. 129.

(112) Ibid., p. 119.



مما يلاحظ في هذا السياق المقارَن، أن معظم الحركات الدينية (القومية) في عالمنا المعاصر، تدعي لنفسها عبقرية مميزة، فاردة، وتقدم نفسها للآخر كأنها «ظاهرة عجائبية». سوسيولوجياً، هذا معناه: نقض المسار التاريخي الواضح للجماعات، بمسار روحاني غامض، فائق وخارق؛ واسمه «روح الشعب» (الأمة الجمهور: القومية)؛ مع ادعاء كل جماعة دينية وخصوصاً الصهيونية ـ بأنها «الجماعات الأكثر روحانية»، ونفي هذه الصفة عن غيرها من الجماعات، ذوات الروحيات القومية الخاصة (الألمانية، العربية (الإسلامية)، الأميركية، الخ.) لكنَّ ما يحدث الآن هو بالطبع صراع مفتوح ومكشوف بين **جماهير أمم**، تديرها الآن **شركات ودولة عظمى** متحالفة مع **إسرائيل**. فهل بقي لجمهور الفقراء في العالم العربي من طريق آخر سوى مقاومة الغزاة بسلاحهم؟



ختام أولي:

ـ لقد تناولنا في الفصلين السابقين، السياسي ورجل الدين، إشكالية السياسات والديانات من زاوية الجمهور المشترك، فماذا بقي للدرس على

مدار الفصل الثالث، سوسيولوجيا الجمهور؟ **بقي أن نكتشف كيف يتعامل هذا الجمهور، من زاويته هو، مع السياسي والديني، وأن نحدد واقع الجمهور، قوته، ممانعته وانقياده، نجاحه وفشله، سيرورته وصيرورته، في عالم عربي يفكر بنفسه من فوق، على حساب قاعدته التاريخية، عامة الناس.**

فما الدين عند الشعوب القديمة سوى تعبير حزبي، سياسي، عن وعي الجماعة لوضعها التاريخي، الوعي المرتبط بمعرفة العصر، وبثقافة المكان أو حضارة المعمورة. وليس رجل الدين في نهاية التحليل الاجتماعي سوى رجل سياسي، يقدس نفسه، وفي الوقت نفسه يفرض القداسة (الدين) كسياسة فوقية، متفوقة، على الجمهور في مراحل معرفته الحسية، البسيطة. فما فطرة الجمهور سوى نتاج تشكله الاجتماعي البدائي، عبر نمط إنتاج إقطاعي ـ عبودي. هذه الفطرة يرفعها الديني إلى مقولة ميتافيزيقية يدعوها «فطرة الله»، وعليها يقوم دينه بصفته «حزباً لله»، يديره رجال دين ـ سياسيون، ولكن بأزياء وشعائر مباينة لأزياء وشعارات السياسي العادي، الذي لا يلبث أن يصاب بعدوى «القداسة» و«عبادة الشخص». وبمعنى ما، للجمهور معبودان آخران على الأرض: رجل السياسة الذي يحكم رؤوساً بالقوة، ورجل الدين الذي يحكم نفوساً بالتخويف والترهيب عموماً. وما دام مجتمع الجمهور جامداً في مراحل تطور سابقة، فإن تقسيمه الاجتماعي بين السياسي والديني سيظلّ قائماً، بحيث يكرر كل شيء نفسه، وتغدو هيمنة القوى الخارجية على الجمهور العربي آلة جهنمية تنتج بنفسها هذه السيطرة الداخلية، السياسية والدينية على جمهور تتناوشه آلات مسنّنة تفتك به صعوداً وهبوطاً، مثل المنشار.



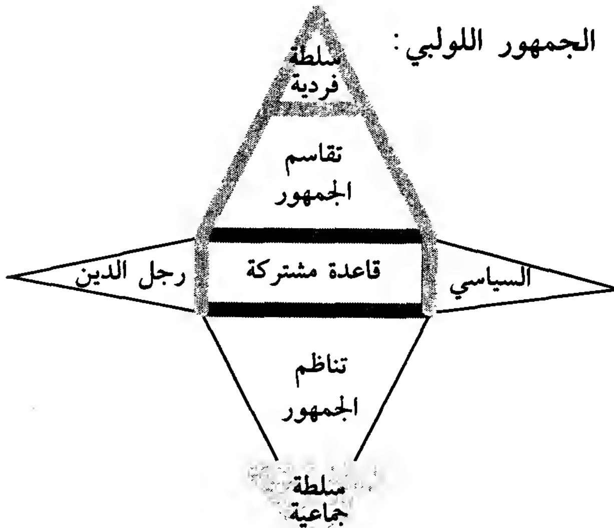
الفصل الثالث: الجمهور

1 ـ تمهيد: ما الجمهور؟

يوصف بأنه غفير وغفور. هو غفير حقاً، لأنه أكثري. لكن، هل هو «غفور» دائماً وأبداً، حتى ينام ساسيوه ورجال دينه على وسائد راحتهم واستملاكهم غير المبرر، فيما تقدّم له «مخدراتٌ» بفلوس، وأفيون سياسي ـ ديني عام، بالمجان؟ في الحالتين التخديريتين يدفع الجمهور العربي الثمن. فمن هو هذا الجمهور العربي؟ وكيف ندرسه سوسيولوجياً؟

داخل الجمهور الغفير، ترتسم علاقة لولبية بينه وبين رجل السياسة ورجل الدين. أحدهما يريده غفيراً، وثانيهما يخدره لكي يغدو «غفوراً»، متسامحاً، متنازلاً عن حقوقه. بذلك يلعب رجل الدين دور الفاصل، الواصل، بين رجل السياسة والجمهور!

ترسمية رقم 14 : الجمهور اللولبي:



في هذا الترسيم. تظهر العلاقة الالتفافية التي ينسجها في المجتمع، رجلا السياسة والدين، حول محور الجمهور، كما يظهر تقسيم الجمهور إلى قطع اجتماعية مفككة، ومقولبة أو معلبة (جمهور موّضب أو ممرتب في جماعات مغلقة). ومن وراء الترسيم، نتساءل: هل زرع كارل ماركس تنيناً بروليتارياً، واعياً لموقفه، لدوره التاريخي، لمصالحه أو أهدافه الأخيرة، وسط الجماهير، فلم يحصد منها سوى «**براغيث**» أي جماهير عمالية مضللة، مجزأة، ضائعة بين السياسي ورجل الدين؟ ولكن إلى متى؟ ربما إلى تاريخ آخر، يوم يعود العرب الماركسيون إلى الجمهور «الغفير»، ويعاودون وسطه معركتهم الاشتراكية العلمية، على الصعيدين السياسي والاجتماعي. فالجماهير هي فئات اجتماعية، متفتتة طبقياً، لكنها لا تزال غير متشكلة، في طبقات أو جماعات منتظمة؛ إذ يغلب عليها طابع الجماعات الكامنة، التي لا تُخرج إلى السطح سوى عناوين مشكلاتها التاريخية. أما مشكلاتها نفسها فيجري قمعها بسياسة ديكتاتورية، وتبريرها بديانة سياسية، تخديرية ـ أفيون للجماهير، أخطر من الأفيون العادي الذي تشتريه «الجماهير» بفلوسها من تجار المخدرات والسلاح والنفط. فهي جماهير أفراد بلا جامع مشترك، في قاعدتها الاجتماعية، سوى بؤسها وتخلفها واستغلالها أو استلابها. والفرد في الجمهور هو جزء، نسبي. من هنا، نستكشف الاستثمار الديني والسياسي المشترك لنسبية الجماهير الاجتماعية. ففي العالم العربي، لا وجود للفرد بوصفه مواطناً اجتماعياً، ذا حقوق قائمة بذاتها ولذاتها، استناداً إلى قوته المجتمعية. وفي الفرنسية، مثلاً، يقال (فرد: Individu) على الساكن، (نسمة). فما معنى أن يكون المواطن (Citoyen) مجرد نسمة؟ معناه أنه منفلت كالهواء، كائن هوائي، ولو مجازاً. لكنّما اللفظ دالّ على عقلية جماهيرية غيبية. فهل يتقبل الفرد العربي أن يسمى، بحق، نسمة؟ في الألمانية، نجد كلمة (GLIEDERUNG) بمعنى تمفصل أو كل عيني، متمايز أي بمعنى تمفصل كلي أو أيضاً اقتران عضوي بين الذات والآخر. بكلام آخر، نكتشف، مع

لويس آلتوسير، أن الفرد في الجمهور ليس نسمة، هباءةً (Particule)؛ اجتماعية[1]. الجمهور إذاً هو كلية مبنية ومتمايزة، كلية فكرية متمفصلة (Gliederungen) يصار إلى إنتاجها معرفياً، للتوصل إلى معرفة الكلية الفكرية الواقعية، الصحيحة، التي تشكل وجود المجتمع. هذا الجمهور العربي المكوّن في حالته الاجتماعية الكامنة، غير المنتظمة، من نسمات، ذرات، أشياء يجري تبخيره في هواء السياسة ودينها الاجتماعي - من هذه الزاوية، كان نقد الماركسية لرجال الدين، لا لمبدأ الدين، كما أشاع خصومها -، ويجري تشييء الجمهور، تحويل الذات إلى شيء، جعله موضوعاً لذات خارجية وبالقوة.

الواقع هو أن الجمهور لا يتشيأ ذاتياً، بل تفرض عليه الشيئنة (Chosification) من خارجه، وبقوة قابضة. في الروسية، مثلاً، تحيلنا مفردة الكولاك (Koulak) المتداولة في العربية بلا تفسير عموماً، إلى معنى اجتماعي لجمهور فلاحين أغنياء: إنه الكولاكي: **قابض الأرض**؛ بينما يحيلنا لفظ مير (Mir) إلى المتحد القروي الروسي، المكون من عامل زراعي (Batrak) ومن فلاح فقير (Bednjak) فلاح متوسط (Serdnjak). الثورة الاشتراكية سعت إلى تصفية كولاك الجمهور الروسي (Dékoulakisation) باعتماد سياسة التجميع أو الجَتْمَعة لأدوات الإنتاج - ومنها الأرض بالطبع - لإعادة تنظيم الجمهور المنتج، في إطار اجتماعي - اقتصادي جديد.

لكن، لماذا نستدل بهذه التجربة الروسية الاشتراكية، ونحن نتناول جمهور العالم العربي؟ لأن هذا العالم استلهم على مدى نصف قرن ونيف، تلك التجربة، التي كان يعارضها الكولاك العربي. فأين صار

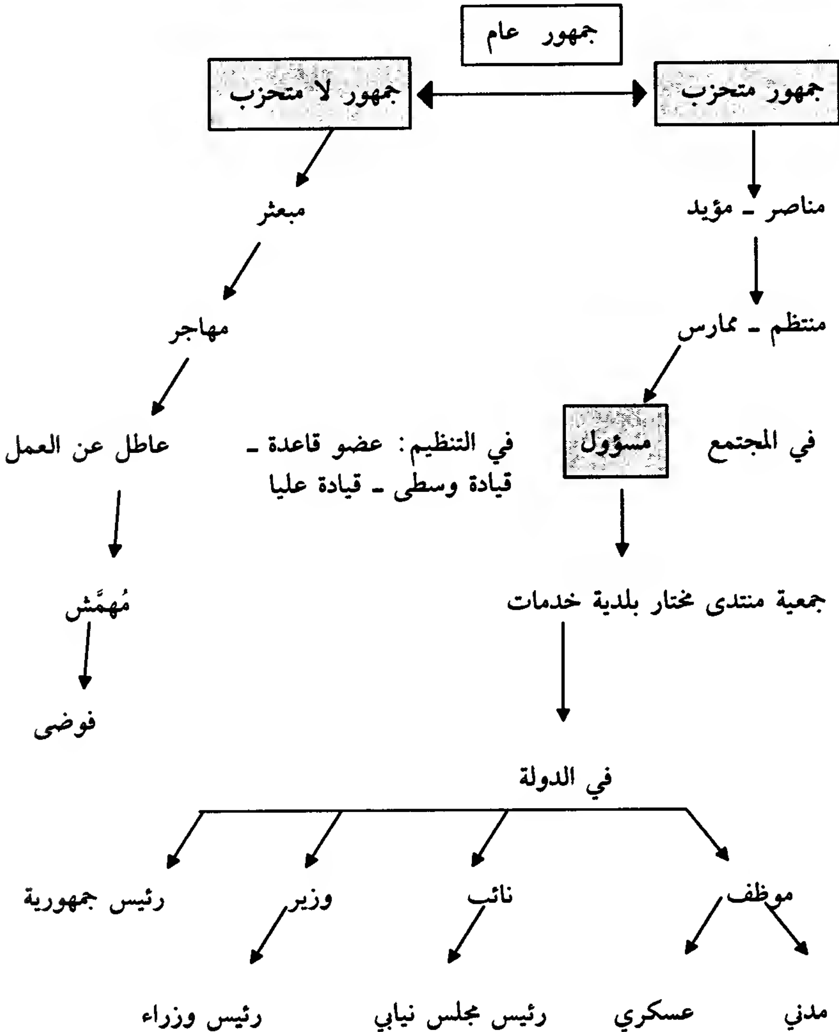
---

(1) Bensoussan et G. Labica: Dictionnaire critique du Marxisme, Paris, éd. P.U.F., Quardige, 1984; p. 509.

بن سوسان ولابيكا: معجم الماركسية النقدي، تعريب جماعي؛ بيروت، دار الفارابي، 2003.

جمهورنا الغفير والغفور دائماً؟ هناك، على الأقل، شبكتان اجتماعيتان داخل هذا الجهور الغفير: شبكة جمهور متمرتب سياسياً (متحزب)، وشبكة جمهور غير متمرتب سياسياً (لامتحزب)، يوصف إجمالاً بأنه متدين، أو أكثر تديناً من الجمهور المتحزب.

ترسمية رقم 15 : تمرتبات الجمهور السياسي:



لكن، استبعاداً لشبكة تحليل الجمهور سوسيولوجياً، حسب المنهج الاجتماعي ـ التاريخي، العلمي، بصيغته الماركسية أو بصيغته الاشتراكية ـ الديمقراطية، جرى استعمال شبكتين توتاليتاريتين لإخفاء غميضاء الجمهور العربي: شبكة تحليل قومي، مشتركة جوهرياً، ومختلفة شكلياً، مع الشبكة الأخرى المساعدة، نعني شبكة التحليل الديني ـ وذلك، على خلفية **توحيد الجمهور**، وإنتاج وحدة قومية أو وحدة دينية من وراء ظهر الإنتاج، أي الجمهور نفسه. فماذا كانت النتيجة؟ هذه، سنراها في خواتيم هذا البحث. أما الآن، فلنحاول تفكيك هذه الشبكات التحليلية للجمهور.

الجمهور العربي يخاطب على أنه قوم (بمعنى أمة: Nation)، فيوصف بأنه (قومي) أو وطني فيما الوطن شيء آخر، غير الجمهور. نسبته إلى الأمة تحيل إلى أنه (أمي) بالمعنى القديم (عضو في الأمة ـ القوم)، وبالمعنى الحديث، حيث تترسب فيه أعلى نسبة من الأميتين الألفبائية والثقافية أو العلمية معاً.

2 ـ الجمهور العربي الحديث:

ـ مما يلاحظ على الجمهور العربي الحديث أنه ضحية قاموس سياسي ـ ديني ملتبس. فالفرد (النسمة، عندهم) هو وطني (patriote, patriotique) أي محب لوطنه الذي يحمل جنسيته (بمعنى تابعيته، هويته القومية، وخصوصاً الدينية)، ومتعصب لقومه الذين منحوه قوميتهم، مذهبهم القومي (Nationalisme)، المسمى أحياناً باسم العرق (العرب: العروبة). هنا القومية العربية (العروبة) تدل على هوية شعب في دولة، كما تدل على هوية الدولة نفسها. والحال، فإن القومية العربية، اشتقاقياً، فيلولوجياً وابيستمولوجياً، ليست معطىً إيديولوجياً مستورداً من خارج. بل هي معطى محلي، تاريخي، لكن بشيات خاصة. فالوطن معطى تاريخي، بمعنى الموطن (Foyer)، مكان الولادة والإقامة، وبمعنى الأرض الوطنية التي تحد حراك المواطن. لكن الفرد في الجمهور العربي ليس مواطناً

عاماً، شخصاً مركزياً ـ وهذا ما جعل **أحمد عبد المعطي حجازي**[2]، وهو ينتقل من الريف إلى القاهرة، يصف الناس هناك بأنهم عدد (مات ولد ـ جاء ولد ـ الناس في الدنيا عددا!). فهل هم عدد (نَسَمات) لا أكثر؟ ربما، لأن المواطن العام (Citoyen) هو أكثر من مجرد وطني؛ إنه مواطن مدينة (Cité)؛ والمواطنية، تقال مجازاً على المُواطنة والوطنية (Citoyenneté et Patriotisme)[3]. الجمهور العربي لا يخاطب كقوة سياسية واضحة، كجماعة عضوية، ككتلة تاريخية جديدة (طبقة، مثلاً)؛ بل بصفته تابعاً لإيديولوجيات سابقة! كيف؟ حين نستعمل الشبكة السوسيولوجية لتصنيف الجمهور حسب عمله، إنتاجه، نكتشف جمهوراً آخر، أكثر وضوحاً من جمهور الأمة/الشعب، جمهور الحكم التوتاليتاري، السياسي/الديني. نكتشف على الأقل خمس فئات طبقية:

Iـ **عمّال صناعة**: منتجون لأدوات الإنتاج، مستهلكون لمواد الإنتاج (مع آخرين)؛

IIـ **عمال فلاحة**: زراعة استهلاكية وصناعية؛

IIIـ **عمال الحرف**: عمال الاختصاص (المهارة)، وغير الاختصاص (الشطارة)؛

VIـ **عمال المهن اللايدوية** (الفكر، مثلاً) **واليدوية** (الآلي، مثلاً) ـ لكن المفكر يكتب بيده حين يتحول إلى كاتب، ويستعمل آلة (القلم وسواه، الكمبيوتر مثلاً) ـ فأين هي المباعدة التقنية في عصرنا بين اليدوي واللايدوي؟

---

(2) **مدينة بلا قلب**، بيروت، دار الآداب، 1960.

(3) CF. A. LALANDE, vocabulaire technique et Critique de la philosophie, Paris, P.U.F., 18 éd. 1994.

موسوعة لالاند الفلسفية، تعريبنا، بيروت، دار عويدات، 1996.

V- العمّال المستغلون (العاملون)، والعمال المعطلون من العمل (البطالون، أو المبطلون).

إنها صورة اجتماعية للجمهور، مختلفة عن (**المكلَّفين**) جمهور الحوزة الدينية أو الجامع، وكذلك عن (المحازبين) جمهور المهرجانات السياسية والمناسبات الانتخابية (إذا حصلت). في الصورة السياسية - الدينية للجمهور العربي، نراه حبيساً في قفص أو تابو، يحرم عليه الخروج من طوطمه. ومع ذلك يحكى عن «تحرره»؛ فكيف يتحرر هذا الراسف في تابو وطوطم، يعيد السياسي والديني إنتاجه، بقوة، قوة الدولة، وفرضه من الخارج على الجمهور المقولب، في قوالب جاهزة، مشتركة، متوارثة، وغير مرشحة للتغير، ما دام الجمهور نفسه موضوعاً في سجيَّة مصطنعة، تفصله عن طبيعته الاجتماعية وتحوله إلى كائن بري، بلا ثقافة خاصة به، وممانعة للثقافة المفروضة؟

ما زال الجمهور العربي يُتَوسَّل لإضفاء مشروعية اجتماعية (Legitimité Sociale) وفقاً لأعراف شفهية، على دولة مزدوجة، قانونية وشرعية، وضعية ودينية معاً. لكن الشرخ الاجتماعي بين الدولة المزدوجة والجمهور المفكك، أنتج جمهوراً مكسوراً، مجتمعاً هو «جمع تكسير أو كسور»، مما جعل جورج و.بوش يعلن يوم 7/ 2/ 2003: «**انتهت اللعبة!**». أية لعبة؟ لعبة الحاكم مع الجمهور؟ أم لعبة الغازي العالمي التي بدأت تراهن على سكونية هذا الجمهور العربي نفسه؟ عندنا، أن لعبة الإمبراطورية الأميركية هي التي بدأت تغزو عسكرياً جماهير العالم العربي والإسلامي، بعدما غزتها من خلال حكام ورجال دين، جعلوها جماهير سكينية، مطمئنة إلى آخرتها (بعد الموت)، قلقة على حياتها، جماهير اطمئنانية (Masses Quiétistes)، على خوف، لا على أمن - كما وعد ربُ البيت العتيق ﴿الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف﴾ فعبدوه أي عرفوه.

هنا جمهور ديني، محرّف سياسياً عن دنياه، إلى آخرة موهومة؛ على

الأقل غير متصلة، سلوكياً، بما نسميه السببية والنسبية الاجتماعيتين للجمهور. فهذا الأخير، أُغرق في سلوك ذاتي، مضاد لكل موضوعية، لكل مقاربة وإشكالية عقلانية لموضوع وجود ذاته كجمهور - صار في خطابهم السياسي - الديني: شرعاً، ساحة، الخ -؛ وبذلك لم يعد متصلاً بتيار الحياة، لا بمعناه البيولوجي (الحياوي)، ولا بمعناه الفلسفي - السوسيولوجي (الحيوية، الحياتية: (Vitalisme). فيما حياة الجمهور هي مجموع الأحياء الذين يقاومون الموت، بنظرنا؛ وبنظرهم، هي مجموع الساعين إلى موتهم الأخير، بموت يومي. هنا تتدخل الدوغمائية، اللاهوتية المذهبية لكي تجعل الجمهور العربي يرتضي ما هو فيه؛ تجعله عقيدياً، مضاداً للريبية والنقدية اللتين يشتمل عليهما العلم التجريبي وفلسفته المعرفية. رجل الدين يقدم لجمهور رجل السياسة علاّقته، شمّاعته، كشكوله، بهدف المزيد من لولبة هذا الجمهور الهلامي، اللامتشكل (Amorphe).

هذا الجمهور العربي الهلامي، يسهُل على اللاعبين الاجتماعيين، السياسي والديني، إعادة صبغه أو صنعه، بجعل معاناته بلا معنى، وبفصل ممارسته عن نظرته إلى الحياة، وعن أي تنظير علمي يقدمه مفكرّون جمهوريون، علميون/علمانيون وديمقراطيون متحررون. مع الجمهور العربي، لا يكفي أن تكون متحرراً لكي تحرره، ففي وعي الجمهور، كما قلنا، لا يترابط المعنى والمعاناة، ولا تنتظم الممارسة ونظريتها في نظام معنى، أي نظام قوة تاريخية. وما دام جمهور اللامعنى، لا ينتقد فراغه السياسي، الذي يملؤه دخان ديني، لا علمي ولا عقلي، فإن صحة نظرة الجمهور إلى نفسه لن تتبلور. لماذا؟ لأن صحة الشيء، أي شيء، تحيل إلى الممارسة الاجتماعية، إلى النظرية - الممارسة، كما رأى ماركس.

إنه جمهور مُسْتَلب (Aliéné). بماذا؟ باعتقاده أنه يملك «حقيقة الشيء»، وبإطلاق، مادامت متنزلة عليه من مصدرين متفوقين، المصدر

الديني والمصدر السياسي. هذه الحقيقة المزعومة تحيل الجمهور إلى عقيدة، أو نظرية. وهذا ما جعل ماوتسي تونغ ـ مثلاً ـ يرى أن في الممارسة الاجتماعية تنشأ أفكار صحيحة وأفكار غير صحيحة. قبله تساءل أبو العلاء **المَعَرِّي**، وهو يرى الجمهور في عصره، مشتتاً بين ناقوس يدق ومأذنة تصيح: «يا ليت شعري، ما الصحيح؟». الصحيح في الفكر هو نتاج صراع اجتماعي، له معطياته وشروطه. أما «الحقيقي»، كما فُرِض على الجمهور العربي، فهو نتاج اعتقاد، تفكير.. وخيال.

هذه «الحقيقة»، غير المتحققة في صراع تاريخي، تُقَدَّم للجمهور العربي، وكأنها «مطلقة». وهذا صحيح، بقدر ما تُعبِّر عن «شكل إيديولوجي»، يسهل على جمهور هلامي، هلاسي أحياناً، أن يتماهى به، ويتباهى به، ويُقتل لأجله.

3 ـ الجمهور وتشكله الإيديولوجي:

كيف يتسلل هذا «الشكل الإيديولوجي» إلى هلاميّة أوهُلاسية العقليّات الجماهيرية؟ من خلال الحجة الأنموذجية، المنطقية، (Argument Topique)، التي يتوسلها رجل الدين، وزميله السياسي، كل على طريقته، وبألفاظه الخاصة. فكلاهما سلطة، موقع مرجعي، والجمهور هو المحال إلى السلطة المرجعية (Instance). وهنا يجد الجمهور نفسه أمام مدارج السلطة المرجعية، وهي مثل مدارج القراءة الهوائية، الساحرة بكلماتها الطنانة، لا بمعانيها المبهمة، التي يمكن للجمهور أن يسكت عنها، وحتى أن ينساها في أقل من ثلاثة أيام: «أول يوم يا لطيف؛ ثاني يوم، عالخفيف؛ ثالث يوم، نسي الناس.. والسلام»[4]. مع ذلك، مع افتراض نسيان الجمهور، أي غفرانه، يعادو رجل الدين والسياسة توسلهما الملحاح للجمهور الموهوم. هنا معنى السلطة المرجعية توهيم الجمهور، جعله

---

(4) خليل، خليل أحمد: **الشعر الشعبي اللبناني**، بيروت، دار الطليعة، 1975.

يحاكيها، يقلدها، حتى تواصل تقلّدها، وحدها، لمقاليد السلطة. وهكذا تبدو السلطة المرجعية في صورة مقاضاة، محكمة ابتدائية (Première Instance)، ومحاكمة (Procès).

لكن مسارات الجمهور، المرغوب بخطاب إلحاحي من جهة، ومن «أنا أعلى» يحاكمه من جهة ثانية، يزداد خضوعاً وإذعاناً للسلطات المرجعية (المراجع) التي تستوي فوقه، بصفتها هيئة نافذة ومقررة - هي تقرر هو ينفذ. إنها علاقة «إنتظارية» إذ يوضع الجمهور دائماً في حاضنة الانتظار (En instance)، انتظار تسوية قضاياه أو ملفاته.. ويطول انتظاره طبعاً، ما دام المُنتَظر لا يأتي. هنا أيضاً، قد يحظى الجمهور بعالم ناقد أو بسياسي معارض، يقدم له حجة فلسفية، فرعية، مثلما فعل **نصر حامد أبو زيد**، حين أعاد الجمهور القارئ إلى الإشكالية الحنبلية، لإبراز مطلب الحرية الفكرية، والاستقلال العلمي عن الدين، فكان رأي مشترك بين السياسي ورجل الدين في مصر المعاصرة: لا لزوم لنصر حامد أبو زيد نفسه. فنفيه هو تأشير على نفي العقل من وسط الجمهور القارئ، جمهور الجامعة الخاص. ومع نفيه، يعاد الجمهور الخاص إلى العام ليكون «على أهبة» (En instance) الانقياد للتعبئة المشتركة، السائدة؛ وتزاح مشاكله الفكرية عن بساط البحث السوسيولوجي، ليبقى وحيداً في حذره أو خدره؛ ففي وحدته أو عزلته، ينتظر الجمهور ما يسمى المآل، أو آخر المطاف (En denière Instance).

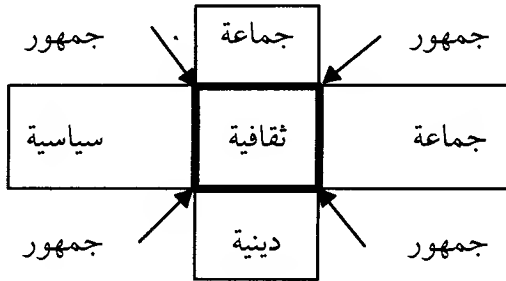
صفوة القول إن الجمهور العربي، المشترك حالياً، بين السياسي والديني، هو جمهور انتظار، وأيضاً جمهور شهادة (TÉMOIGNAGE) قد ينتجها بنفسه، وقد تأتيه من خارجه، وسط صدمة تاريخية كبرى، كما حدث في لبنان وفلسطين والجزائر والعراق. صدمة الجمهور تجعله يتذكر، أكثر مما يغفر ويتناسى. هذا على الأقل، ما قاله في فلسطين جمهور الطفل محمد الدرة: «لن ننسى، لن نغفر»!

لا ريب أن الجمهور المنتظِر، هو أيضاً المنتظَر، شرط أن يوضع مباشرة أمام استيعاء (Prises de conscience) إحراجاته (Apories, Dilemmes)، **حيث سيرى نفسه هذه المرة في مرآة تاريخيته (مرآة تقسيم العمل الذي ينتج المفاهيم والتصورات، المواقع والمواقف)، لا في مرآة اعتقاده**. فتقسيم العمل يقسم الجمهور أيضاً، مثلما يقسم البيت إلى رجل وامرأة وأطفال، ويجعلنا نفهم أكثر معنى تقسيم البنت، من خلال دراسة بنية البيت (البنت بيتها سترتها! يا بيتها يا قبرها..). لكن أمام البنت الجمهورية فرص أخرى، غير البيت والقبر: العلم والعمل. وهذا بالذات ما جعل إسلامويين متطرفين ومسلحين يمانعونه (ويحاربونه) بعنف. زد على ذلك أن تقسيم العمل الذي يكشف لنا صورة الجمهور الاجتماعية والتاريخية، يكشف لنا أيضاً صورة حاكميه، السياسي ورجل الدين. فهذان هما، بدورهما، نتاج التقسيم الاجتماعي للعمل وللسلطة. فالجمهور العربي يعامل كـ«جماعة دينية» في مجتمع أهلي، هو في أدائه اليومي مجتمع دنيوي (علماني)، يعيش بعلمية محدودة بحدود تطور العلم وسطه، وفي فضائه العالمي المزدوج، المفتوح ـ المسدود في آن.

وفي هذا المختبر العربي للجمهور، يجري تحويل الطائفة الدينية/ الثقافية، إلى جماعة سياسية، ويقدم الجمهور، أفقياً، مثل مسطح مائي. لكننا حين نتدارسه عمودياً أي من قاع المجتمع إلى الموقع المرجعي للسلطة، ستظهر طبقات ماركس، وتختبئ براغيث المشعوذين السياسيين والدينيين: أفقياً، يقسم الجمهور إلى طوائف دينية، متعصبة، جاهزة للصراع الأهلي، للحروب الدينية، عمودياً ترتسم صورة أخرى للجمهور، المنتمي إلى معظم فئات المجتمع وطبقاته (فلاحون، تجار، صناعيون، رأسماليون، عمال..) التوهيم يأتي من ازدواج الطبقة والطائفة: طبقة الفلاحين العرب هي من كل الطوائف؛ الطائفة الدينية هي أيضاً من كل الطبقات. فأين تقع إذاً طبقة السياسيين وطائفة رجال الدين على خارطة الجمهور؟ الجمهور يعكس صورة السياسة والدين. وإذا تمثلنا الطبقة

السياسية عمودياً، والطوائف الدينية أفقياً، واعتبرنا أن ثقافة الجمهور هي جامعهما المشترك، حصلنا على الشكل التالي:

شكل 1: الجمهور والمرجعية الموقعية:



هذا معناه أن جهود المرجعية الموقعية، بوجهيها السياسي والديني، تنصب على ثقافة الجمهور لتخديره، بدلاً من تنظيم علاقات تقسيم العمل بين الجمهور و«جمهورية» حكامه؛ وأن معظم الأقطار العربية لا تزال أنثروبولوجياً وسوسيولوجياً، مجرد فسيفساء أقوام (Peuplades)، قبائل وعشائر، ولو في مدن عملاقة أحياناً، وذات «حداثات» مظهرية؛ وأن «الشعب» أو «الأمة» المخترعين لهذا الجمهور، لا يعبران في الواقع عن أية كتلة تاريخية عضوية، راهنة، حسب تعريف أنطونيو غرامشي. فالتحليل الماركسي المتحول من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين، لم يسقط بسقوط الاتحاد السوفياتي، بل تجدد، وهو مرشح للمزيد من التجدد، ما دام الجمهور يعمل ويكدح، ومادام الرأسمالي العالمي يسلب وينهب ويقتل أيضاً. فالعامل (الجمهور) هو حالة اقتصادية، شغيل منتج؛ والعمال هم طبقة في ذاتهم، طبقة عاملة بكاملها، ومعظم الجمهور العربي لا يشذّ عن هذه القاعدة العلمية؛ لكنه أقل «بروليتارية» (Prolétariat) بالمعنى الماركسي - حيث البروليتارية هي طبقة لذاتها، هي نخبة الطبقة العاملة، حزبها، (مقابل حزب الحاكم أو حزب الله). من من هنا كان تداؤب السياسي والديني على طرد البروليتاري (Le Prolétaire)، أي العامل الطبقي الواعي

واقعه، من القاموس السياسي الرسمي العربي.

السياسي العربي يخاطب «جماهير الشعب»، والديني العربي يخطب لنفسه «جماهير مؤمنة»، باعتبار أن معظم الجماهير لا تؤمن به، إنْ كانت تؤمن عموماً بإله واحد؛ ولكن على مذاهب وديانات شتى.

I. جماهير الشعب:

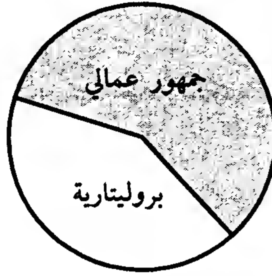
- إن «جماهير الشعب» هي فئات واسعة من الحضر والفلاحين - أو البدو. وتقال الفئة الاجتماعية على شريحة طبقية، وأحياناً، تقال على طبقة اجتماعية، بمعنى «مجموعات وسيطة» و«مخلفات أنماط إنتاج سابقة» - طبقة مخضرمة، عند العرب القدامى. وكما ذكرنا، العمال هم طبقة بذاتها، أي بلا وعي ذاتي؛ فيما البروليتارية هي طبقة لذاتها، أي بوعي ذاتي. لكن، هل يكفي الوعي بشقيه، الإيعاء والاستيعاء، لتعيير الانحراف المعياري بين طبقة العمال وطبقة البروليتارية؟ لا يمكن أن يكون هناك محدِّد، سبب أحادي لأية ظاهرة اجتماعية. وبيان ذلك نجده في التفاعل (Interaction) بين العمال والبروليتارية؛ إذ لا توجد في المجتمع «طبقات» على آرائك مصفوفة. ما يوجد هو جمهور حي متفاعل، تبادلي، تقابلي وتصارعي. بهذه الرؤية الدياليكتيكية اكتشف ماركس تاريخية صراع الطبقات، فميز السيطرة الخارجية على الطبقة، من الهيمنة الداخلية عليها. فإذا كان الجمهور مسيطراً عليه من خارجه، فهو تغالبي/تسالمي من داخله: تغالبي في حركته الصراعية، تسالمي في حالته الوئامية - مثل وئام العمال والبروليتارية في حزبهما المشترك.

داخل البروليتارية، هناك «بروليتارية رثة» (Lampenproletariat)، لها في عربية العامة ألفاظها الدالة: **الجلاجيق** (Le bas-fond social)، **الحرافيش** (مصر)، «الدون»، الحثالات... الخ.

في هذه الترسيمة لجمهور العمال والبروليتارية سنرى بوضوح أكثر

معنى التفاعل، الحراك الاجتماعي صعوداً وهبوطاً، حتى في طبقتين متقاربتين ومتوالدتين:

ترسمية رقم 16 : تفاعل جمهور العَّمال والبروليتارية:



عندما يبلغ جمهور عمالي واسع ذروة صراعه الطبقي، يبلغ أيضاً ذروة استيعائه لذاته، فتولد منه الطبقة الأشد وعياً لذاتها، **البروليتارية**، التي تنتظم في نقابة أو حزب، غالباً ما يحظرهما النظام السياسي والخطاب الديني للجمهور، ويعاملانهما ـ لا كمعارضة سياسية ذات حقوق ـ بل كقوى «هدّامة»، «ملحدة» أو «خائنة» بحيث يتواءم التفكير الديني مع التخوين السياسي، لتخويف الجمهور، وقمع تحولاته أو ضبطها على إيقاع النظام القائم.

أما الشريحة الاجتماعية فهي قسم من طبقة، هي «مجموعة اتصالية داخل طبقة وبين طبقات، تدل على مجموعات طبقية مجردة من الاستقلالية»[5]. هذه الشرائح الاجتماعية تكون موضع رهان سياسي ـ ديني. فهي كشريحة اتصالية بين طبقات، تستخدم لإنتاج أسطورة الطبقة الوسيطة (المتوسطة) التي تحدّ من تبلّور الجمهور في فئات أو طبقات ذوات قوى اجتماعية ووظيفة أو فعالية سياسية؛ وبذلك تندرج في مدارج لعبة استلاب شرائح الجمهور البرجوازية والرّثة.

الجمهور هو كل الشعب العامل، المنتج أو المعطل من الإنتاج

(5) بنسوسان ولابيكا: **معجم الماركسية النقدي**، م. س.، ص 1485.

باستثناء الطفيلين المتعيشين من سلطتهم الاستبدادية على الجمهور نفسه، نعني رجال سياسة ورجال دين، ممن لا يقومون بعمل إنتاجي خاص بهم.

والحال، ما علاقة الفرد بالجمهور؟

أولاً، لا بد من تمييز الفرد الشخص من الفرد الاجتماعي: فالفرد الشخص يجري تشخصّه من خلال علاقته بالمجتمع ـ تنظيم علاقة الفرد بالمجتمع، على قاعدة **الانتساب** (إلى عائلة، قبيلة، طائفة، منطقة جهوية..) لا **الانتماء** (وهو اختيار اجتماعي ثقافي حر...).

ثانياً، يتحدد الفرد الاجتماعي بأنه الكائن الجماعي المنتمي إلى فئة/ طبقة اجتماعية، بحكم عمله، لا بحكم قرابة أو ولادة على دين، أو في منطقة. **فالانتساب هو معطى اجتماعي تقليدي، فيما الانتماء هو حدث اجتماعي تنجم عنه الفردية الاجتماعية أو الشخصية الاجتماعية للفرد الطبقي** أو الوطني. عند هذا المستوى من التقاطع الاجتماعي يلعب رجل السياسة والدين دوره في إخفاء العلاقة الصراعية بين الأفراد والآلة الرأسمالية التي تستغلهم كمنتجين ومستهلكين اجتماعيين ـ كما يمكن استشفاف ذلك من خلال نماذج الجماهير في مصر ولبنان وسورية والعراق.. الخ، وخصوصاً في فلسطين حيث يشكل الاحتلال آلة رأسمالية أيضاً.

II. تشريح الجمهور:

منهجياً، يقتضي تشريحُ الجمهور درسَ البنية التاريخية الخاصة بكل جمهور لفهم بنيته الحالية بصفتها اقتراناً عضوياً نسقياً (Gliedrung)، ولتعيين حقوق الجماهير، بدءاً من حقها التاريخي، وصولاً إلى الحق الراهن، الممثل في سلطة القوانين من جهة، وفي المطالب الحقوقية للجمهور المناضل، من جهة أخرى. إذ إن الطبقة السائدة، الأقوى، هي التي تحدّد دولتها بقوانين تحمي مصالحها وتخدمها، على حساب مصالح الجماهير.

هنا تبرز المقارنة المورفولوجية بين طبقة السياسيين المسيطرين على

الجمهور (Domination) وطبقة رجال الدين المهيمنة عليه من داخله (Hégémonie): **تتم السيطرة على الجمهور بقوة القانون، وتجري الهيمنة عليه بقوة التدين**. لكن النتيجة واحدة:

أ) تقديم المصالح الخاصة للطبقة المسيطرة على أنها هي «المصالح العامة». لذا، يرفض معظم رجال الدين فصل العلم الوضعي عن إيديولوجيتهم الطبقية المستغلة للجمهور؛ وفي الوقت نفسه، يرفضون فصل السياسة الاجتماعية للدولة عن الأجهزة الدينية، ويصرون على أن يكون للدولة دين، أي رجال دين يشاركونها في استغلال الجمهور.

ب) سحق الجمهور بذاته، وفي علاقاته الاجتماعية (المعاملات)، حيث تفرض عليه قيم وقوانين تجعل علاقاته الاجتماعية من طراز علاقات فرد بفرد، مما يعني تغييب الضوابط الاجتماعية لوحدة جمهور المجتمع. **في هذا المستوى من الصراع، تقدم العلمنة السياسية نفسها للجمهور كمسار عكسي للمسار السياسي ـ الديني، وتشدد على نقد السيطرة الاقتصادية بوصفها هيمنة سياسية على الجمهور من خلال أجهزة الدولة.**

ج) **هل رجال الدين هم من الجمهور المقهور أم ضده؟** جواب هذه المسألة نجده في ممارسة السلطة، المستقوية بممارسة التدين، وذلك من خلال العنف المركب الممارس على الجمهور: من جهة **عنف الدولة**، دولة الجمهور المقهور؛ ومن جهة ثانية عنف الدولة، **عنف العولمة** الذي يطاول الجمهور ودولته القمعية في آن. فالدولة، في التحليل الماركسي، هي العنف المنظم للطبقة المسيطرة؛ والجمهور العربي المقسم دينياً، طائفياً أو مذهبياً، يخضع بذلك لتوزيع السلطات بين أطراف الطبقة المسيطرة، السياسية والدينية؛ ويجد نفسه أمام دولة منقسمة، وتتقاسمه معاً. مجدداً، يبرز المسار السياسي العلماني كطريق أخرى لتوحيد سلطة الجمهور ومركزة دولته الوطنية، المساواتية، لا الرأسمالية.

د) **الجمهور هو قيمة استعمالية تبادلية**، يتبادلها السياسي ورجل الدين، ويستلبان طاقات القوى المنتجة (كل الشعب العامل، ما عدا القوى التي تستغله). هذا الواقع الاجتماعي للجماهير هو الذي يفسر ركونها الظرفي، واستسلامها الراهن والعابر أيضاً، إزاء التحديات المتواصلة. كما يفسره أيضاً، بعد القمع السياسي الديني للعلمانيين والديمقراطيين والليبراليين في العالم العربي الذي وصل إلى أقصى اليمين، **غيابُ الطليعة الثقافية أو الطليعة السياسية، المفصولة عن الجماهير بقوة الدكتاتورية السياسية ـ الدينية العامة**. وهكذا، وسط انحدار الثقافة العلمية والسياسية، وفصل ما بقي منها نابضاً عن الجمهور العربي، أمكن تسلل «الأصوليات الظلامية» إلى داخل الجمهور، حيث قدمت نفسها كثقافة سياسية بديلة، وكحلٍ «جديد» للقضايا القديمة ـ المستمرة.

III. المحرّك الذاتي للجمهور العربي:

ـ لكن، أليس للجمهور العربي محرّك ذاتي، يجده في تراكم قضاياه، وفي وعيه لآليتها، وانتظامه حول مصالحه؟

أ) رجل الدين يحصر «محرك الجمهور» في شخصه عبر الدولة، فيحتكره، ويمارسه بطريقة إقطاعية واستبدادية عنفية غالباً. هنا، تكفي زيارة للسجون العربية، لكي نكتشف ماذا فعلت «الأجهزة» بالجمهور.

ب) رجل الدين يحصره في شخصه أيضاً، لكن لفظياً عبر «المطلق» الذي يدّعي النُطق باسمه، وعملياً عبر المتحقق (الجامع أو المسجد)، وخصوصاً عبر الأجهزة الدينية المرتبطة عموماً بأجهزة الدولة مباشرة أو مداورة.

ج) **المحرك الذاتي للجمهور هو نقده لواقعه**. ومما يلاحظ على هذا الصعيد هو أن وضع الجمهور العربي الراهن هو دون مستوى عصره التاريخي، مادام دون مستوى نقده وتغييره. وعليه، فإن سوسيولوجيا

الجمهور، التي تحلل أسئلته وتساؤلاته لكشف مدى وعيه لقضاياه المطروحة لا يليق بها كعلم موضوعي أن تبتر موضوعها، مكتفية، مثلاً، بنقد أجوبته (لا) و(نعم) الاستفتائية، أو حيرته (إن شاء الله!) و(بين بين) إلخ. إذ وراء أسئلة الجمهور وأجوبته، تقف منظومة أفكاره السياسية، وتنتظم شبكة وعيه الاجتماعي، ما وراء (مع السلطة بنسبة 99,99 بالمئة كما يكذبون) و(ضد السلطة بنسبة 0,01 بالمئة) وكأن وعي الجمهور غير موجود إطلاقاً!.

فما معنى نقد الجمهور للسياسة ولرجال الدين في العالم العربي الراهن؟ معناه أن النقد رقابة، إعادة نظر في ما يقع، واستعبار، استخلاص عبر ونتائج. هذه التجربة النقدية هي الممنوعة على الجمهور من داخله ـ وهنا بالذات يتحدد دور رجل الدين السلطوي كوسيط بين السلطة التي يقبض منها والجمهور الذي يُقبض عليه. ومعناه أيضاً أن الناقد العلمي، الاجتماعي أو السياسي، يجد في الجمهور «محرك النقد»، الوسط الناقد الذي يحتاج إلى نقد علمي، إلى كتابة علمية لتجربته، وغير إيديولوجية، قدر المستطاع. الجمهور هو بيئة النقد، وسيط الناقد للعلاقة بين النظام السياسي وجمهوره؛ النظام القائم بكل أجهزته وأوالاته (Mécanismes)، وأهدافه المعلنة وغير المعلنة.

إن سوسيولوجيا الجمهور العربي تقتضي إذاً منهجية نقدية، قد لا يحتاجها الباحث الغربي في مجتمعه السياسي ـ العلماني، كما يقال: هنا العالم الاجتماعي يجد نفسه أمام نصابين أو هيئتين (DeuxInstances) ـ الهيئة السياسية والهيئة الدينية، المتحكمتين بجمهور مشترك. وهنا لا بد من استعمال منهجية التحليل الإيقاعي، التضايفي (La Rythmanalyse) للعلاقة بين الجمهور الذي يمكن اعتباره معطى ثابتاً، أي دائماً، وبين المتغيرين المتعاقبين، السياسي والديني. وهذا ما حاولناه في الفصلين الأول والثاني، ونواصله هنا، لكن من زاوية الجمهور.

بالطبع، لا مجال لاستخدام منهجية بحث نقدي (مع كل تقنياته اللازمة)، من دون نظرية بحث، لها إشكاليتها وفرضياتها الملازمة لها. في سياق التشريح الاجتماعي لتشكل الجمهور العربي الراهن، نفترض أن الجهالة واللاعلم الوضعي هما المصدر المزدوج لتأخر العلمنة/ العلمية، لتأخر استقلال البحث العلمي، وتطور النقد العلمي (غير الإيديولوجي A-idéologique) في مجتمعات الجماهير العربية المعاصرة. فالإشكالية السوسيولوجية، إذاً هي:

ـ إلى أي حد سيكشف لنا نقد الإيديولوجية السياسية ـ الدينية السائدة، أو المسوّدة على حساب العلم، جوانب محددة لمسارات الجمهور العربي؟

4 ـ الجمهور العربي والنقد العلمي:

النقد السوسيولوجي، العلمي الإنساني، هو تحليل تجريبي وإجرائي. فالناقد هو مجرب، محرك عملاني (Opérateur)، على غرار «محرك أفلام السينما»، مع إضافة أنه لا يحرك، المعطيات الاجتماعية أمام جمهوره (العلمي والعام) لكي يشاهدها فحسب، بل لكي يستوعي معناها السوسيولوجي، معنى نقدها وتحليلها، معنى نتائجها. هذا يعني أن الناقد العلمي لتجربة الجمهور العربي هو أكثر من محرك سينمائي؛ إنه مشاهد/ مشارك ومساهم في إنتاج معرفي اجتماعي.

وهنا لابد من أمثلة، حتى تتعين عينة الجمهور المدروس. كثر في العالم العربي، الكلام على الديمقراطية، ترجيعاً لمطلب «العولمة الأميركية» المزعوم، وتحديداً لحقوق الإنسان والمواطن في العالم المعاصر.

ـ نظرياً، الديمقراطية هي مشروع عقلنة اجتماعية لتحويل الجمهور إلى سلطة.

ـ إشكالياً، لماذا لم يتحول الجمهور العربي، في أي بلد من بلدان جامعة الدول العربية، إلى مصدر سلطة؟

ـ سوسيولوجياً، تبدو العقبة الكبرى في توصيف الأنظمة السياسية، توصيفها الذاتي أمام جمهورها، كما لو كانت «ديمقراطية»! فالنقد السوسيولوجي يكشف أنها ديكتاتورية، بمعنى أن الديكتاتورية هي مشروع شخصي لتحويل فرد أو طغمة (Junte) إلى دولة احتكارية، محتكرة للحكم الشخصي، لا الجمهوري. محتكرة أيضاً لرأي الجمهور، وللسياسة المتعلقة بمصالحه، والتي لا يشارك فيها، ما دام لا يعبر «مباشرة» عن مصالحه كجمهور مستقل عن الحكم. في هذه النقطة، نقطة المفارقة بين الديمقراطية والديكتاتورية، التي نعيّر بها طبيعة كل نظام سياسي، نكتشف استبعاد فكرة المواطن السياسي في ثقافة الجمهور العربي، في سلوكه، في وعيه، وفي نقده أو مطلبه. ونرى أن هذا الاستبعاد للمواطن السياسي يجري ـ للمفارقة ـ تحت شعار ادعاء «خدمة الوطن». لكن، أتكون خدمة وطن بخدعة مواطن؟ والحال، ما معنى ما يحدث في بعض بلدان العالم العربي، حين يتعرض وطن ما لخطر خارجي أو حتى داخلي، ولا يكون هناك مواطنون سياسيون يدافعون عنه ويقاومون باسمه كجمهور وطني عام؟ معناه، أننا لا نجد سوى جمهور كامن (Public latent)، غير متشكل ولا منتظم، معادٍ في فوضاه أو ضعفه، للنظام القائم. ومعناه أيضاً أن الديكتاتورية (لا الديمقراطية التسعة والتسعينية المزعومة) هي التي أنتجت فشل الجمهور العربي وهزيمة دولته المستبدة في آن.

أ) تشكّل الجمهور:

بعد كل هزيمة، يسعى جمهور كامن أو شبه منتظم إلى إعادة تشكله السياسي في مجتمع مغلوب، أي مدعو لمقاومة هزيمته. فالجمهور الذي يشارك في فشله وهزيمته تحت الديكتاتورية، يستفيد من الفوضى، اللاسلطة (Désordre, A-narchie) لكي يبتكر لنفسه نظام معنى أو قوة، ونظام سلطة

غالباً ما تكون متنوعة (Polyarchie). فالتنوع يصدر دوماً عن تعدد الجمهور في تشكله الاجتماعي. هنا يتحدد عمل الجمهور، إنتاجه لنفسه، في المفهوم المحرك لعلاقاته الإنتاجية الاجتماعية، والمحدد لتوجهاته السياسية. فالجمهور المنتج هو كتلة تاريخية عضوية، حقيقية ـ لا خيالية، كما يتعامل معها سياسيون ورجال دين، وحتى شعراء فاشلون، توهموا أن الجمهور الذي لا يقرأ شعرهم السخيف، مثلاً، هو «مثل الحمار يحمل أسفاراً». وإذا كان لا بد من قلب هذا الوهم إلى حقيقة، إلى فكرة صحيحة، فلا بد من التنبيه إلى أن ما يقال على الجمهور هو إسقاط توهيمي عليه، لتضليله وخداعه، وتيئيسه من حاله. حتى إن بعضهم ادعى أن الجمهور «لا شيء» لكي يقنع نفسه بأنه هو «كل شيء». بين اللاشيء الوهمي، وكل الشيء التاريخي، يشغل الجمهور المساحة الاجتماعية الكبرى في كل بلد عربي؛ ولكن تتخصص الطبقة المسيطرة في قهر جمهورها واستبعاده، بدلاً من إسعاده وتحريره. ومثاله، حراك الجمهور العربي في مصر (تظاهرة سبتمبر/ أيلول 2003 في القاهرة أمام مجلس الشعب): لقد اعترفت دولة مصر العربية بإسرائيل، على الرغم من رفض الجمهور للتطبيع (Normalisation)؛ ومارست سياسة الانفتاح على العولمة (Libéralisation)، وأسقطت الحماية عن الجمهور ـ بقدر ما أسقط عنه بعض رجال دين المسؤولية أو التدبير (سنعود إلى هذه النقطة)؛ الأمر الذي جعل جمهور مصر بملايينه السبعين وأكثر، في مهبّ عولمة اجتياحية استهلاكية؛ عولمة رأسمالية متوّحشة وعسكرية تجتاح الجمهور المستهلك، عبر أسواقها، وشركاتها متعددة الجنسية الرأسمالية. ومع ذلك يجري توهيم هذا الجمهور ـ خصوصاً بعد إلغاء حماية العملة الوطنية المصرية أمام العملات الأجنبية ـ بأن السلعة المستهلكة هي محرك السوق، وليس الإنتاج الوطني المصري، إي ليس الجمهور المصري المنتج.

في هذا البحث نزعم أن الجمهور هو محرك السوق، والتاريخ والسياسة والدين.. والدولة. ولسوف نبرهن أكثر فأكثر على صحة زعمنا.

ففي تظاهرة سبتمبر 2003، قال المتظاهرون، وهم من نخبة الجمهور المصري: «**نريد سلعاً، لا أجوراً**»، أي نريد إنتاجاً، لا مالاً ورقاً، بلا قيمة تبادلية.

والحال، لماذا لا يتشكل الجمهور العربي المعاصر إلا ببطء شديد، وفي ظروف استثنائية كالحروب الأهلية أو الوطنية، مثلاً؟ لأن الحرب هي قابلة الصراع الاجتماعي، كاشفة صراع الطبقات على حقيقته؛ ولأن اللاتكافؤ هو الذي يحكم في مصر، كما في سواها، العلاقة بين الجمهور - المتباين في أنماط معيشته وإنتاجه واستهلاكه - وبين أجهزة الدولة السياسية والدينية. زد على ذلك أن النمط الانفتاحي للسوق العربية، في سياق الخصخصة (Privatisation)، أي تفتيت الملكية العامة، المشتركة بين الجمهور ودولته، هو أيضاً نمط جديد لخصخصة الجمهور نفسه أكثر فأكثر. في هذا السياق من إفقار الجمهور وتفتيته السياسي - الديني، يجري طردياً تعظيم الجمهور لفظياً، لتحميله، وحده، نتائج فشل السياسيين ورجال دينهم في إدارة المجتمع المدني، وفي خوض الحروب الوطنية أو احتواء الحروب الأهلية (لبنان، فلسطين، الجزائر، السودان، العراق، الخ.). إن الفشل المديد لهذه الأنظمة الديكتاتورية يعادل هزيمة تاريخية، ويستدعي تحولاً سياسياً، انتقالاً للسلطة من الشخص أو العائلة أو الطائفة أو الطغمة، إلى الجمهور، لكنه تحول لا يحدث من داخل الجمهور الهلامي. لماذا لا يحدث؟ لأن الديني ينفصل، عند التمفصل، عن السياسي، ليزين للجمهور أن الدين، أي المجهول، هو البديل والحل، بمعنى إخراج الجمهور من تاريخه المادي، إلى لا تاريخ. هذا بعض ما حصل في الجزائر والسودان ولبنان.. مثلاً. وفي كل حال يعمد الخطاب السياسي والديني إلى توهيم الجمهور بحدوث تقدم ما - مع إخفاء دائم للمديونية العامة المترتبة على النهب والفساد العامين - من دون توافر الشروط المادية التاريخية للتقدم الموهوم، أي للتخلف في الواقع المتعين. ويتفرد الخطاب الديني السياسي المتطرف بتوهيم الجمهور بأن ارتكاسه

(Régression) وحتى انحداره (Déclin)هما نوع من الرقي. إلى أين؟ إلى أسطورة الأصل، العودة إلى الأجداد وذلك وسط التمادي المنظور لإفقار الجماهير، وفصلها عن وسائل إنتاجها أكثر فأكثر، وتعريضها للبطالات والهجرات، أو للاستكانة واللجوء إلى قوى الخفاء (الأجهزة)، التي سيقلدها أصوليو الجماعات الإسلاموية، أينما استطاعوا.

ما يحدث سوسيولوجياً هو اغتصاب إنتاج الجمهور العربي، وتغريبه عن ذاته في واقعه الاجتماعي، وبالأخص، منعه من وعي ما يحدث له، باستعمال المؤثر الديني كإعلام مضاد للتغيير. هنا المعنى الأعمق للأصولية الظلامية، التي تمارس الإرهاب حين لا يعود يسعفها الخطاب، فتعجز عن إقناع جمهورها بخطاب «فقهي» رجعي، ارتجاعي، هي غير مقتنعة به أصلاً وفعلاً. إن أرباب الأصولية الإسلاموية العربية، وغير العربية، يطالبون بالجنة، لا بتحرير الدنيا من مستغليها؛ ويستغلون الجمهور الفقير بتزيين «السلطة» له، وعينهم على السلطة الكاملة لهم وحدهم، لا على تحرير أدوات الإنتاج ووسائله، كشرط أساسي لتحرير الجمهور العربي من واقعه التخلفي.

ب) الجمهور والحاكم العربي:

الجمهور العربي المعاصر، اللامتكافئ في علاقته بالحاكمين، المطرود من الدنيا إلى جنة وهمية، هو نفسه الذي يعاني من أنماط معيشة وإنتاج، متعددة، متناقضة ومتصارعة، والذي ينظر إليه حاكمه نظرة مالك وهمي إلى شيء، لا إلى إنسان اجتماعي، أو مواطن سياسي. هذا «الشيء» يخضع مواربة أو مباشرة ـ حسب نظام الحكم العربي ـ لاستبداد أبوي؛ فيما بيروقراطية النظام تفترس الجمهور، المفترض أن يكون هو طبقة أو أغلبية «الديمقراطية» في الدولة. وفي الوقت نفسه تقوم الأجهزة العنفية (الجيش، الشرطة، المخابرات..) بقمع الجمهور العربي، من دون حمايته من أي عدوان خارجي، إقليمي أو دولي (إسرائيل.. أو أمريكا). والحال، إبان

الأزمات العربية الكبرى المعاصرة، غطى بعض الإعلام وبعض رجال دين على هزيمة الحكام العرب ـ على الرغم من اعتراف وجداني للأمير **عبد الله**، ولي عهد المملكة العربية السعودية بالفشل المكرر، مؤخراً ـ وراحوا يشيدون بالشارع أو بالجمهور العربي.. ولم يفحصوا نبضه السياسي الذي قارب درجة الصفر أو كاد، أمام ما يحدث من مجازر في فلسطين والعراق.. مقارنة مع نبض «الشارع» الأوروبي مثلاً.

إن الرد الجمهوري على هذه الطوبائية السياسية والدينية، المزخرفة بإعلام وتحت السيطرة، لا يكون في «شارع» الجمهور العام، وحسب، كما يشاع؛ بل يكون أيضاً، وأولاً في المدرسة والجامعة ومراكز البحوث، حيث يجري تكوين أطر علمية جديدة لجمهور عربي يفترض به أن يغدو أكثر علماً بواقعه، وأكثر وعياً لمساره التاريخي الفعلي، لا الوهمي.

لكن، ما دام هذا الجمهور موضوعاً لما هو شخصي، ذاتي ـ لشخص، لفرد أو جماعة موقعية (فئة دينية/ طبقة سياسية) ـ فإن من الصعب حالياً تحوله إلى كتلة عضوية تاريخية جديدة. فمثل هذا التحول، إن لم يقترن بثورة علمية ـ تقنية في المجتمع الكلي للجمهور، لن يحدث قريباً، وقد يستدعي أجيالاً حتى يحدث، وحتى ترى الجماهير الأشياء، الوقائع كما هي ـ لا كما يجري ترتيبها حالياً وذاتياً لهذا الجمهور المجرد عن الشعور بالواقع، والمخاطب بكلمات وشعارات أو شعائر لا صلة لها بما حدث، ولا حتى بالأشياء نفسها. هذا الجمهور المشّيء يفهم ما يتخيل، ما يخيل له؛ لكنه سوسيولوجياً لا يعي ما يحدث، إلا على مستوى شرائحه الأكثر نقداً للواقع. إنه جمهور مثالي، ممثلن (Public Idéalisé)، لكن بمُثُلٍ ساذجة، لا تمثل الواقع المادي المعيوش. وما لم يتم تاريخياً، وفي قلب الصراع الاجتماعي، فصل الوهم الديني عن المعرفة العلمية، فإن هذا الجمهور العربي، المتدين حالياً بأغلبيته ـ وهذه نقطة قوة للإسلاموية ـ سيظل انفصامياً، يعيش برأسين، رأس علمي صغير، ورأس لا علمي

ضخم، مثل أفعى الأعرابي الذي أخبر الجاحظ عن «أفعى تسعى برأسين» فوصفه بأنه «أكذب العرب»!

ج) سياسياً، هل للجمهور دين، حزب ديني؟

حين لا تكون للجمهور سياسة اجتماعية وطنيّة محددة ومطبقة، لا يبقى أمامه كثقافة عامة سوى التدين، أي تخيل واقع آخر، حلم آخر، بالأحرى: حلم الجنة، الأجمل من دنياه كما يعيشها. عبر هذا الحلم، تنضوي ظاهرة «استشهاديين» كما يصفها محركوها، أو «الانتحاريين»، الإرهابيين»، كما يصفها خصومها. من الوهم أن نتخيل جمهوراً عربياً يعيش في فراغ سياسي، من دون ممارسة أو براكسيس (Praxis). مع ذلك يتوهم الحكام العرب أن جمهورهم فارغ سياسي - بهذا المعنى، كان برجنسكي، مثلاً، على حق في وصف العالم العربي بأنه «ميت سياسياً»، للتدليل على إفراغ الحكام لجمهورهم من الحرية أو الممارسة السياسية، وعلى قيام السلطة في هذا العالم العربي على توازن بين ضعف الحاكم وضعف معارضيه -، وأنهم قادرون على استعماله كيفما أرادوا، حتى الجنون السياسي (استفتاء رئاسة صدام حسين، قبل سقوطه، كانت بنسبة مئة بالمئة، فقط؛ بينما اكتفى الآخرون بنسبة 99,99 بالمئة، خوش مفارقة)؛ وحتى بالاستغناء عن رجال دينهم (تجربة العراق، أيضاً). الأمر الذي رغّب رجال دين، مدعومين إقليمياً أو دولياً، في تكوين جماعات لهم، وسط الفراغ السياسي للجمهور العربي، ومخاطبته بإنشاء إيديولوجي متخشب، لم يتقبله مسلمو القرون الوسطى والانحطاط العام. هنا لا بد من تحديدات وانتقادات، حتى نفهم معنى الدين بالنسبة إلى جمهور مفرغ سياسياً.

ما الدين؟ سوسيولوجياً هو ظاهرة إيديولوجية، اجتماعية، تخترق فراغ الجمهور السياسي مستفيدة من أميته وحتى من ضآلة ثقافته العامة (المعرفة الحسية البدائية، وغير الإدراكية)؛ وتخترع أحياناً جمهورها

المتدين، ولو بعد تحديث وتطوير، من خلال مسارات اجتماعية معقدة.

كيف يعقل الجمهور دينه في ظروف التحديث؟ إن فشل سياسة الاستبداد، المغلق بحجابات «التحديث»، سهّل لرجال دين، متمولين من أصولية وهابية أو خامنئية، ومن جهات دولية غربية ورأسمالية، جعل «الجمهور» المتدين يتحجب عن واقعه المعاصر أكثر، ويحّجب النساء، ويكفّر من ينتقده، ويغتال من يعارضه (تجارب الأصولية في أفغانستان والجزائر ومصر، وحتى لبنان). فهل يستعمل الجمهور المتدين عقلاً في استرجاع دينه بتعصب شديد وتزمت شكلي (كأن الدين يُعَبَّر عنه في «الشراطيط»، كما قال أحدهم لبنت جامعية، تصالح بيئتها بحجابها، وتقارب العالم الحديث من وراء حجاب)؟ أم أنه يعطل عقله، يسقط تدبيره السياسي، مسؤوليته العامة، هرباً من جحيم واقعه؟

الواقع هو أن الجمهور المتدين لا يتقبل حالياً أي نقد للدين، ولو شكلياً أو جزئياً. فمن ينقد، إذاً، على الدين في العالم العربي؟ كل السلطات الرسمية، حتى العلمانية منها، تحظر نقد الدين والحاكم معاً؛ ومعظم النخب العلمية والثقافية تتحاشى مثل هذا النقد، أقله في بلدها الأصلي. فلا يبقى سوى نفر قليل من منتقديه في العالم العربي، حيث يجري نقد «عقائد» الجمهور الدينية بعدة معان، منها:

- نقد على تصور الجمهور للخالق،
- نقد على تصوره للحاكم،
- نقد على الجمهور المتدين نفسه.

غرباً، توافق الماركسيون والعلميون على أن «نقد الدين هو الشرط الأساسي لكل نقد»؛ عربياً، هناك توافق ضمني على نقد العلم الغربي، لدرجة رفضه (كاستعمار آخر)، وتوافق علني مشترك بين السياسي ورجل الدين على تحريم «نقد دين الجمهور»؛ إذاً، لم تمت فتوى ابن الصلاح

الشهرزوري بتحريم التفكير. . مع أنه مات منذ أمد بعيد!

سوسيولوجياً، يبدو نقد الاغتراب الديني للجمهور السياسي، مدخلاً إلى نقد اغترابه الاجتماعي ـ الاقتصادي السياسي والعلمي. لكن الدين لا يشكل سوى جانب واحد، محدود، من نشاطات الجمهور المتنوعة جداً. فلماذا حشر الجمهور المنتج في زاوية تدينه ـ ولو بخرقة، كما فعل الصوفيون، وكانوا قلةً، لا أكثر؟ إن الجمهور المتدين لا يعيش من الدين أو العبادة، بل من المعاملة، أي العلاقة الاجتماعية. وإن لدين الجمهور وظيفة حاصرة، جزئية، هي ربطه بمقدس ما (ربط الأنا العادي بأنا أعلى: أنا ربكم الأعلى!). وإن لمن التوهيم تناول هذا الجزء على أنه كل، كل جماعي، كل الجمهور.

فمن يقف إذاً وراء هذا التوهيم؟ الحاكم الذي يخفي استبداده وراء «دين الدولة»، ورجل الدين الذي يعتاش من «مهنة» ربط المتدينين بشخصه، لمصالحه (الهبات، التبرعات، الخمس والزكاة، الخ ما هناك من غرامات دينية، تفرض على الجمهور، كأن ضرائب الدولة لا تكفيه. .). بهذا المعنى «العالم الديني» أو «الخبير» هو رجل مهنة دينية. وبهذا المعنى أيضاً، في الإسلام رجال دين مثله مثل سواه من الأديان الاجتماعية الأخرى. سوسيولوجياً، لا أديان في العالم من دون جمهور يؤمن بها ـ بصرف النظر عن صحة إيمانه أو فساده. وتالياً، تتحدد وظيفة رجل الدين بموقعه المرجعي وسط الجمهور (جماعته الموقعية)، وتتبلور هذه الوظيفة من خلال المطلوب سياسياً: احتواء الجمهور القلق على وجوده ومآله، لإعادة توظيف وعيه طوباوياً (من الدنيا إلى الآخرة). والمُشترك بين السياسي ورجل الدين ليس هذا الجمهور المتدِّين أي المُنقاد، الذي يبوس يد الشيخ (رمز الطاعة) فلا يعود يتردد في بوس يد الحاكم (طاعته، بلا شرط) وحسب؛ بل أيضاً وخصوصاً: استخدام كل الأجهزة، كل المعلومات المتوافرة، وحتى العلوم والفلسفات والتقنيات. . لتسويغ

خطابهما المشترك غالباً، المختلف أحياناً، المنطوي دائماً على مشروع سيطرة وهيمنة في آن على الجمهور، من فوق ومن داخله!

فأين تتقاطع إذاً مهنتا رجل السياسة ورجل الدين؟ في الجمهور، طبعاً، حيث يمارس رجل السياسية الحكم مباشرة، من طريق الدولة، وحيث يمارس رجل الدين الحكم مداورةً، من طريق التربية الدينية والمرجعية، التي يقرها الحاكم غالباً، أو يعترف بها ويوظفها لديه ـ إلا في حالات استثنائية حين يكون مذهب الحاكم غير مذاهب شرائح طائفية معينة من الجمهور العام. إنها شراكة لا متكافئة أيضاً بين الحاكم ورجل الدين، بين الدولة ومحركي أو مروضي المجتمع المدني. من هنا تبرز إشكاليات التعارض والتنافس، حتى التعاقب على الحكم بين السياسي والديني (تجربة حسن الترابي في السودان مع المؤسسة العسكرية، من جعفر النميري إلى عمر البشير؛ تجربة موسى الصدر، في لبنان، مع الزعامات السياسية الشيعية؛ تجربة الإخوان في مصر، شيعة العراق، الخ.).

د) القمع السياسي والعنف الديني:

وبعد، هل يختلف القمع السياسي للجمهور العام عن العنف «الديني» الأصولي، الممارس اجتماعياً وعسكرياً على الجمهور المتدين؟

ـ عندما نربط أجهزة مؤسسة القمع الرسمي بمؤسسات الأجهزة الدينية، نكتشف أن القمع «الدِّينَوي» هو امتداد للقمع السلطوي، الدولاني. إنه قمع مشترك، قمع الطبقة السياسية الاقتصادية، المستبدة بأجهزة الحكم، والتي يشارك فيها بعض كبار رجال «دين».

في دفاع ماركس عن الجمهور، تطرق لنقد رجال الدين على قدر ما اكتشف تورطهم مع رجال سياسة في قمع الجمهور؛ واستنتج أن لا سياسات ولا ديانات من دون جمهور. فما الذي جعل جورج لابيكا يحاكم ماركس بوصفه «آخر أنبياء بني إسرائيل؟» اخترع الشيوعية كوهم ديني،

وجعل البروليتارية «بمثابة شعب الله المختار»[6]؟ إنه نقد لابيكا الماركسي لما هو وهمي في الشيوعية نفسها، تمهيداً لماركسية أكثر نقداً لذاتها ولغيرها، وأكثر اغتناء بعلم الجمهور والتاريخ. وهذا ما ذهب إليه كمال جنبلاط[7]، قبله بكثير، في بحثه عن إيديولوجية للجمهور، مضادة للإيديولوجيات الواهمة، غير العلمية كفاية.

والحال، فإن الجمهور هو أصل (جرثومة Virus)، المشكلة السياسية - الدينية في العالم العربي؛ وإن هذا الجمهور ما لم ينفصل بـ«علمه» عن «إيديولوجيته» الواهمة و«المهزومة» - كما وصفها ياسين الحافظ -، فإنه سيظل يكرر بنفسه إنتاج مآسيه. وبهذا المعنى، نرى أن الاستبداد السياسي - الديني هو تعبير «مقلوب» عن لا وعي الجمهور لحالته التاريخية الراهنة. ونرى أن بعض رجال دين تقوم وظيفتهم الاجتماعية على إخفاء الصراع السياسي حول سلطة الجمهور، وتعتيم صورة صراع الجمهور، الطبقات، حول العيش، والبقاء.. والحكم. وأن بعضهم الآخر يمارس وظيفة أخلاقية - روحية، بحكم موقعه الهامشي (رجال دين فقراء)، الذي لا يمكّنه من تحويل «التدين» إلى ممارسة سياسية، فيكتفي بما يتبقى له من «هبات» الجمهور. وبين رجال دين السلطة، ورجال دين الجمهور الفقراء، تقوم بعض الهيئات الدينية بإنتاج سلعها، وبناء أجهزتها، في أفق «دولة» منشودة؛ وتحول مذهبها الديني إلى إيديولوجية سياسية، وإلى حزب سياسي، ممّوه بعمامة شيخ، بطابيّة خوري أو قبعة حاخام.

هنا، بالذات، تبرز **ضرورة فصل «جهاز» رجال دين** - وليس الدين، فهو مفصول سوسيولوجياً - **عن المدرسة والجامعة وكل الدولة**. وعندها،

---

(6) بن سوسان ولابيكا: **معجم الماركسية النقدي**، م.س.، ص 1458.

(7) خليل، خليل أحمد: **كمال جنبلاط، ثورة الأمير الحديث**، بيروت، دار المنشورات الشرقية، 1984، انظر فصل (نحو إيديولوجية غير إيديولوجية).

لا تعود «الأفكار الدينية» قادرة على ممارسة أية سياسة تاريخية وسط جمهور عربي و«مسلم». فالعلمانية العلمية، كهوية جديدة للإنسان العالمي، قد تتخطى الهوية القومية والدينية للجمهور. ولكن، يتوقف كل ذلك على تطور جمهور علماني في مجتمع علمي، أي مسلح بمنطق العلم الاختباري، لا بوهم السلاح الإيديولوجي؛ كما يتوقف على نتائج المعركة الفكرية، أعلى مراحل الصراع السياسي على السلطة، التي تدور حالياً داخل الجمهور العربي (المسلم) ـ كما يصرّ الإسلامويون، مثلاً ـ؛ حيث يتيح الإعلام المعاصر فرصاً جديداً أمام الجمهور لمعرفة ما يحدث. ولكن، هل الإعلام المعاصر يغني الجمهور عن رجال الدين، أم أنه يتيح، بدوره، فرصاً جديدة لهؤلاء، حتى يغتنوا به؟ لا ريب أن الإيديولوجيات السياسية في العالم العربي غالباً ما تقدم نفسها للجمهور كـ«ديانات اجتماعية»، مادامت لا تختلف كثيراً عن الممارسات الإيديولوجية الدينية نفسها. ذات يوم، هل العلم العالمي سيغّير لعبة الجمهور والسياسي ورجل الدين في العالم العربي؟ ربما.. ولكن!

ـ إلى أي حد يتعلم الجمهور علماً أحدث من «علم الحديث»؟

بين ادعائيين، يقول أحدهما إن «الدين» لا علم فيه بالمعنى الوضعي ـ الاختباري ـ التقني، ويقول ثانيهما إن «الدين» فيه العلم، كل العلم، وبكل معانيه، يتحول جمهور العالم العربي إلى أحد اثنين أيضاً: «دين لا عقل له//وعاقل لا دين له». والأهم، سوسيولوجياً فوق هذا وذلك، أن أياً من البلدان العربية لم يمحُ أميَّة جمهوره ـ كما فعلت كوبا، جمهورية كاسترو الفقيرة، المعزولة والمحاصرة أميركياً منذ ولادتها تقريباً ـ، فضلاً عن فصل روح العلم الحديث عن عقلية جمهور خرافي، ما برح يضخه رجال دين وسياسيون محافظون واستبداديون بأساطير وخرافات لا عد لها ولا حصر، اتخذت من «الفضائيات العربية» فضاءً لها للانقضاض على جمهور بلا ثقافة أخرى سوى الروايات الشفهية، والحكايات اللاعقلية،

وأحاديث «علماء الحديث»، وشرح شروح ألفاظهم، التي لم يعد لها معنىً في نظام المعنى العلمي الراهن.

في المقابل حققت بعض الجماهير العربية محواً لأميتها الألفبائية، بنسبة 85 بالمئة فيما حافظت مجتمعات عربية أخرى على نسبة 70 بالمئة وما فوق من أمية الذكور، وأكثر من 90 بالمئة من أمية الإناث. إلى شبكة الأمية الألفبائية تنضاف أميات وجهالات ثقافية لدى جمهور لا يجد تسويغاً لخرافاته إلا بخرافات أخرى. هنا نستفيد من سوسيولوجيا الذهنية الخرافية لدى شريحة من الجمهور المصري[8]، يطلق عليها اسم «ثقافة المهمشين»، أي العوام، **الحرافيش**، وديانتهم الشعبوية، وانقيادهم السياسي على مدى العقود الأربعة المنصرمة.

يلاحظ علي فهمي «أن غالبية المبحوثين، والذين توجه إليهم صحائف الاستبيانات [الاستمارات] المتعددة حول موضوعات كثيرة، وتجرى معهم المقابلات الميدانية.. كما نلاحظ.. عند التعريج على موضوعات تتعلق ـ ولو من بعيد ـ بالمعتقدات، أنهم كانوا يدلون ببيانات توحي بسيادة الذهنية الخرافية بينهم [..] وإذ يكون معظم هؤلاء المبحوثين هم من البسطاء والفقراء والعوام، كنا نرجع سيادة الذهنية الخرافية ـ على هذا النحو ـ إلى قلة الوعي أو تزييفه، وإلى ظروف الفقر والتخلف والمرض والقهر والأمية (أو ضعف المستوى التعليمي والثقافي [..] وإلى تنام مضطرد في أعداد ذوي العلاقة بعالم الدجل والشعوذة والسحر، من مواطنين ينتمون إلى فئات اجتماعية أعلى؛ وكان هذا التغير المضطرد لافتاً لأنظار الكثيرين من الباحثين [..]. كما أضحى لافتاً لنظرنا أيضاً الكثرة المذهلة لأعداد الإصدارات المطروحة للبيع، وكلها تتعلق بموضوعات غريبة/ مثل:

(8) فهمي، علي: **دين الحرافيش في مصر المحروسة**، القاهرة، دار ميريت، 1999. انظر صص: 81 وما بعدها، و97 ـ 99.

الزار

السحر

عالم الروح ← أعمال الجان

← العلاج الرباني للسحر والمس الشيطاني

وعذاب القبر

والثعبان الأقرع. .

. . وهي تحقق أكبر درجات التوزيع»[9].

هذا الملحظ الاستطلاعي يجعلنا نرى بوضوح أكثر كيف أن السياسي والديني يشجعان على ترويج السحري والخرافي، حتى على حساب الدين الإسلامي الأكثر عقلنة ومنطقية منهما، وسط جمهور مسحور، بقهره الاجتماعي، لا يفرّق بين الديني والسحري، ولا بين الديني والعلمي، ولا يعبد في سلوكه اليومي سوى «المصاري» التي تحرسه، وحدها، من عتبة فقره ـ الذكري ـ الشديد، الذي يبلغ 80 بالمئة لدى جمهور بعض الأحياء الشعبية في القاهرة وبعض أطيان الأرياف. فالسياسي يشجع العوام على العيش في عالم آخر «موهوم»، يبعدهم عن عالمهم «المعلوم» لدى آخرين، لكنهم هم يعيشونه بجهلهم كمجهول. وإلا ما معنى مصادرة الكتب العلمية والفلسفية، والسماح بإنتاج وترويج وعرض مثل هذه الكتب، خصوصاً في «معارض الكتاب الإسلامي»؟ في هذا السياق يلاحظ «تعميق خلط الديني بغير الديني. . ومن هنا تكون أية محاولة للتنوير معادلة للكفر الصريح»[10]. ويصل علي فهمي إلى الخلاصة التالية:

«. . إن الزيادة الهائلة في كمّ التوترات وكيفها، نتيجة التردي الحادث

---

(9) علي فهمي: دين الحرافيش، م.س.، ص 47 ـ 49.

(10) م.ن.، ص 111.

والمضطرد في الأحوال الاقتصادية للغالبية، تحدث ضغوطاً كبرى على الجهاز النفسي والعصبي والعقلي. وهذا ينعكس في زيادة ملموسة للمرضى العقليين. وهذه الظاهرة لا تخطئها حتى الملاحظات العجلى في شوارع القاهرة. وإذ يكون المتخصصون في طب الأمراض النفسية ـ العقلية قليلين، والعلاج يحتاج إلى وقت طويل ونفقات مالية كبيرة، ومع سيادة المناخ الخرافي، يكون اللجوء إلى طرائق السحر والشعوذة والدجل مفتوحاً على مصراعيه أمام هؤلاء الذين يعانون من آفات عقلية ونفسية»[11].

ـ إسقاط التدبير:

داخل هذه «الثقافة الخرافية»، يقال للجمهور «إن التكرار يعلّم الحمار»! وتالياً، ينغرس في ذهنه تمجيد ما للتكرارية، للمعرفة النقلية ـ المعرفة هي تكرار الشيء المعروف ـ؛ ولا يقال له إِن التكرار اللفظي لمعلومة أو فكرة أو خيلة (Image)، بمعدل مئة ألف مرة في حياة كل فرد، مثلاً، يفضي إلى نوع من الصرع، المس أو الجنون الوسواسي، الهجاسي، وإلى انفصام في شخصية الفرد (اللفظي) عن واقعه. إن التكرار لا يعلم حتى الحمار، الذي يرفس صاحبه عندما يبالغ في ضربه أو في الصراخ عليه. ما يحدثه التكرار هو هذه الرتابة، هذه العلاقة اللولبية بين جمهور يدور حول نفسه، كما في رقصة «التنورة»، على إيقاع واحد، أمام جمهور متبدل؛ ولكن دماغه يحشى بتكرارات خرافية أو غابرة، لا تفسح مجالاً لاستيعاء معلومات وأفكار جديدة. لذا، يبدو فصل الخرافي وحتى الديني والسياسي الخرافيين عن عقل الجمهور، ضرورة علمية وإنسانية، وإلا صار معنى «التنوير» إسقاط «التدبير» أي المسؤولية عن جمهور محكوم بعقلية «مهما علمنا.. فنحن لا نعلم.. لماذا؟ لأن «هناك من هو أعلم»! ورجل الدين يشير إلى نفسه وهو يقول مكرراً «والله أعلم»! ويوافقه الرجل

(11) م.ن.، ص 114.

السياسي الاستبدادي والظلامي على ادعائه: «أحسنت يا مولانا.. أعد..»؛ فيظل يعيد ويعيد، حتى لا يعود الجمهور المبرمج على هذا النحو، قادراً على إثارة أية مسألة واقعية، جدية، تربوية. صحيح أن فضاء التربية أو التعليم شبه مفتوح لمعظم جماهير العالم العربي، لكن غير المتاح هو التعليم العربي الوضعي الصحيح. هنا يتسلل الإيديولوجي السياسي والديني إلى التعليم، سواء في القطاع العام أم في القطاع الخاص، لغسل أدمغة صغار الجمهور ـ أو لصيد الرؤوس قبل نضجها وتكونها العلمي الدقيق. إن الفورة «الدينية»، فورة الجماعات الإسلاموية وركائزها وكتبها وأشرطتها وملابسها «الشرعية» ومعارضها ومتاجرها.. الخ. تستهدف الجمهور المشترك الذي تتقاسمه مع دولة المدبر الأوحد. هنا نجد معنى لكتاب **«التنوير في إسقاط التدبير»**[12]، الذي «يتفوّق» في نظر ناشريه ومرّوجيه ـ إلى جانب كتب الطوخي، في مصر ولبنان، وهي تفوق السبعين كتاباً ـ على كتب الطب والفيزياء والاقتصاد و.. عند العرب المعاصرين، وفي العالم الغربي بشكل خاص. يقول السكندري، صاحب «التنوير»:

«التدبير اثنان: محمود ومذموم

ـ تدبير محمود وهو الذي يقرّب العبد من الله تعالى ويوصله إلى مرضاته،

ـ تدبير مذموم وهو من يطلب الدنيا لنفسه لا لربه، ولدنياه، لا لآخرته»[13].

عند الفارابي، مثلاً، التدبير هو اسم آخر للسياسة. هنا للتدبير (المسؤولية) معنى آخر مضاد للسياسة:

---

(12) السكندري، أحمد بن عطاء الله: التنوير في إسقاط التدبير؛ القاهرة، دار جوامع الكلم، 1999.

(13) م.ن.، ص 6.

«وقد قال أهل المعرفة: من لم يدبر دُبر له. وقال الشيخ أبو الحسن الشاذلي رضي الله عنه: «إن كان ولا بد من التدبير، فدبروا أن لا تدبروا». وقال أيضاً: «لا تختر من أمرك شيئاً، واختر أن لا تختار، وفرّ من ذلك المختار، ومن فرارك ومن كل شيء، إلى الله تعالى؛ وربك يخلق ما يشاء ويختار»[14].

هل لهذا الكلام الإسقاطي معنى آخر سوى إلغاء الإنسان نفسه، إلغاء إرادته وعمله، إصابته بشلل تام، حتى يبلغ ما يسميه الصوفيون المنهزمون في كل عصر «مقامات اليقين»:

«وإذ قد تبين هذا، فاعلم أن مقامات اليقين تسعة، وهي:

التوبة والزهد والصبر والشكر والخوف والرجاء والرضى والتوكل والمحبة.

ولا تصحّ كل واحدة إلا بإسقاط التدبير مع الله، والاختيار»[15].

هذه «المقامات اليقينية» هي «قيم اجتماعية» لجمهور مقهور، يراد من ورائها الإمعان في قهره حتى إفنائه أو إبادته إذ ليس للعبد العابد سوى مقام واحد، هو مقام العبودية لله، وترك الدنيا اختياراً (في علم النفس الطبي، هذا الحدث الاجتماعي يسمى «الانتحار»، (أو الموت اختياراً، كما يقول د. فخري الدباغ)؛ والامتناع عن الصراع، والابتعاد عن هموم الدنيا. ماذا يبقى للجمهور المبعد، المنفي على هذا النحو، من موقع اجتماعي، ومن دور؟ وهل يسعى بعد ذلك إلى علم وعمل ينافس بهما جماهير العالم الأخرى؟ إنها كارثة إيديولوجية هذه «الشطحات» التي يجري تقديمها في إهاب ديني، لخدمة غرض سياسي شبه معلن: فالشيخ السكندري هذا يفضّل المتجرد على المتسبب:

---

(14) م.ن.، ص 14.

(15) م.ن.، ص 35.

«المتسبب هو الذي يعمل ويأكل من كسب يده. يعيش من الأسباب. والمتجرد هو الذي يلازم الحضرة ويخدمها ويأكل من رزقها [موظف عند الله، كما أعلن أحد رجال الدين، الذين لم توظفهم الدولة]: يعيش بلا أسباب. وهذا قدره عند السيد أجلّ»[16].

ويضيف في الموقف نفسه:

«ثم إنه قلما تسلم من المخالفة أو تصفو لك الطاعات مع الدخول في الأسباب، لاستلزامها لمعاشرة الأضداد ومخالطة أهل الغفلة والعناد»[17].

إن سياسة «إسقاط التدبير»، إسقاط مسؤولية الجمهور عن نفسه، بقصد إبعاده عن المساءلة، عن استجواب المسؤولين (إذ المسؤول هو الذي يُسأل عما يفعل فيُراقب ويُحاسب ويُعاقب إذا أخطأ)، لا نجدها فقط في بعض الكتب «التنويرية» من هذا الطراز الجنوني وحسب، ولا في مسالك بعض المهزومين فقط؛ بل نجدها أيضاً، وبالأحرى أعمق وأكثر في ذهنية جمهور تربى بهذه «التربية» التعقيدية، الإحباطية. إذ من معانيها: إسقاط العقل، إسقاط الاختبار البشري، وتالياً إسقاط الحرية، إسقاط التفكير؛ فلا يبقى لهذا الجمهور العربي المسقط، سوى العبودية. الغاية واضحة إذاً لهذا «التنوير» الديني: إخراج الجمهور من الدنيا، إلى المجهول، حيث يتلاشى. ويحذر السكندري من «فساد التدبير في إسقاط التدبير»[18]، ولا يدعو طبعاً إلى «حسن التدبير»: «فما ليس لك ملكه، ليس لك تدبره»[19] و«علمك بأنك ملك لله، وليس لك تدبير ما هو

(16) م.ن.، ص 130.

(17) م.ن.

(18) م.ن.

(19) م.ن.، ص 46.

لغيرك!»[20]. هذا الخطاب الموجه إلى جمهور فقير، ويزداد فقراً بسبب نهبه، يحصر علم الجمهور بأنه لا يملك حتى نفسه. هذا الجمهور المملوك ما زال يعامل بإسقاطٍ مملوكي، انحطاطي. فهل هذه هي «الصحوة» والتنوير، يا أهل الإلغاء الكامل للإنسان العربي؟

إن جمهوراً مسقطاً إلى هذا الحد، متباهياً بما لا يعمل، كيف له أن يُخترق بأي علم حديث؟ طبعاً، هناك جمهور عربي آخر، لا يؤخذ بهذه الترّهات، جمهور يعمل ويكدح ويصارع ولا يوافق على سخافة السكندري:

«ما تريد؟

ـ أريد ألا أريد!»[21].

إن جمهور مصر الذي بنى «حداثة» المجتمع المصري، من القناة إلى سد أسوان، وخاض حروباً عادلة وتحررية، هو غير جمهور «إسقاط التدبير» الذي خرج منه أيضاً كثير من الجماعات الإسلاموية والحركات الصوفية: أي الحركات الدينية وغير الرسمية (را: الفصل الثاني): وهي جماعات سياسية ترتكز على قواعد اجتماعية تتسّم بالسيولة[22] والتغير وعدم الثبات؛ حركات سياسية، عنفية، تبني مؤسسات دينية، مضادة، وتسعى لجعل مشروعها الديني السياسي بديلاً من مشروع دولة مصر «الحديثة» وطبعاً «الأكثر حداثة» من ظلاميات هؤلاء «التنويريين» الدجالين. فمنذ عشرينات القرن الماضي، شهدت مصر على التوالي:

ـ جماعات إسلاموية ذات تاريخ: الإخوان المسلمون.

---

(20) م.ن.

(21) م.ن.، ص 71.

(22) تقرير الحالة الدينية في مصر، م.س.، ص 161.

ـ جماعات دينوية معاصرة: الجهاد، الجماعة الإسلامية..

ـ إسلاميو الخارج وأقباط المهجر.

ـ جماعات العنف:

هذه الجماعات خاضت تجارب العنف الديني السياسي في مصر (1965) و(1995) وحوكمت بعد كل محنة أمام القضاء المصري (173 قضية)، وهاجر قسم من أفرادها إلى الغرب والخليج وباكستان وأفغانستان الخ. إن «جماعات العنف» هو الأسم الفعلي لبعض الجماعات الإسلاموية المسلحة، التي تمارس الإرهاب على الجمهور الذي يرفضها، وعلى بعض السياسيين الرسميين الذي يتعقبونها ويعاقبونها أحياناً (في الحالات القصوى، اغتيال السادات؛ محاولة اغتيال مبارك، الخ.). وهي جماعات ذات ارتباطات خارجية، تلتقي مع العولمة الأميركية في فضاء مشترك: إسقاط الدولة الوطنية، وتحويل البلد المقصود إلى سوق مشتركة بين الجماعات والشركات المتعددة الجنسية. وإلا ما معنى تمويلها من الخارج، وحمايتها ورعايتها حتى 11/ 9/ 2001؟ واستعمالها في مجازر الجزائر الشهيرة؟ وإعادتها من الخارج للانقضاض على الداخل؟ يورد تقرير الحالة الدينية في مصر أن **الشيخ عمر عبد الرحمن** أصدر فتوى بقتل السادات، وحصل على تأشيرة دخول إلى الولايات المتحدة الأميركية (سنة 1990) على الرغم من المطالبة الرسمية باسترداده؛ ولم توافق واشنطن على تسليمه للقاهرة، إلا بعد تدمير برجي التجارة العالمية في نيويورك. كما أن الدكتور **أيمن الظواهري**، من مؤسسي الجهاد، سجن ثلاث سنوات بعد اغتيال السادات، وحصل انقسام في منظمة (الجهاد) سنة 1981، فانضمّ إلى الجماعة الإسلامية. وأن **رفاعي أحمد طه** تزّعم (الجماعة الإسلامية) ولجأ **حسن الهلاوي** إلى السعودية التي موّلت هذه الجماعات وانجبت (القاعدة) مع الأميركيين طبعاً، (القاعدة) التي تحرك «براغيثها» حتى داخل بيتها السعودي. لقد هاجر المئات من مصر إلى أفغانستان، عن طريق **أسامة بن**

لادن، وبموافقة مصرية رسمية، وفقاً لتفاهم دولي لدعم (الجهاد الأفغاني ضد الشيوعية..). لقد خسر ماركس هناك أمام القبائل، لكن ماذا سيربح الأميركيون وشركاتهم؟ برامج عنف واغتيال.. وجماعات أو جمعيات أهلية دينية (في مصر وحدها 1302 جمعية إسلامية منها 432 جمعية إسلامية مرخصة؛ مقابل 1334 جمعية أهلية مسيحية، منها 587 جمعية مرخصة).

أما الحركة الصوفية المصرية فلها تأثيرها التخديري في الجمهور المصري، خصوصاً من خلال «جماعات إسقاط التدبير». ومع ذلك فقد نظمت بقانون (18/1/1976)، أي نظام الطرق الصوفية (الطرق الصوفية والطرق العاشورية، مثلاً) الذي أنشأ «المجلس الأعلى للطرق الصوفية» المؤلف من 16 عضواً. لكن، سنة 1994، جرى حظر بعض الطرق الصوفية القائمة، مثل البرهانية، وأباطيل الشيخ إبراهيم محمد عثمان في كتبه: شراب الوصل، تبرئة الذمة في نصح الأمة، بطائن أسرار آل بيت؛ ونقابة الأشراف.

هذه الحركات والطرق تبهر الجمهور بنشاطاتها: الموالد (إحياء 259 مولداً، سنة 1995)؛ المواكب والليالي (59 موكباً وليلة)؛ والمؤتمرات؛ الذكر (3 احتفالات)؛ نشاط شيخ الطريقة (27 نشاطاً). إن الجماعات الإسلاموية والطرق الصوفية المرخصة هي التي أقرت برفض العنف والاغتيال السياسي (بعد محاولة اغتيال الرئيس حسني مبارك، أديس أبابا ـ 1995)؛ وأدانت المفكر نصر حامد أبو زيد حتى نفيه، وكذلك فيلم (المهاجر) للمخرج المبدع والملتزم يوسف شاهين؛ وأيدت السلام مع إسرائيل، بفتوى «أن الإسلام دين سلام..»؛ وشاركت في الانتخابات السياسية والمهنية. وتركت الصحافة الدينية الرسمية للانقضاض على الجمهور المصري: مجلة الأزهر، منبر الإسلام، المختار الإسلامي، الكرازة، رسالة الشباب الكنسي، رسالة الكنيسة، الصلاح، الهدى، أجنحة النسور، أعمدة الزوايا، الخ.

ـ جمهور الصراع والحرب:

لكن الجماهير العربية ليست موضوعاً للصراع السياسي ـ الديني على السلطة وحسب؛ فهي أيضاً موضوع مميز للحروب الأهلية والوطنية، الحروب بين الأهل، ودفاعاً عن الوطن. فالجماعات الدينية التي عرفها العالم العربي والإسلامي، حديثاً، خاضت حروباً «مقدسة» في نظرها، مستعملة جمهوراً عاماً، عادياً. وبما أن تجارب العالم العربي والإسلامي كثيرة جداً في هذا المجال ـ وكأن المسلمين «أمة حروب»، كما يقال ـ فإن الباحث سيجد أمامه عينة واسعة جداً من البلدان التي شهدت صراعات الجماهير وحروبها: مقاومة شعب فلسطين أولاً، ثم مقاومة شعب الجزائر (الذي ابتلي لاحقاً بحرب دينية ـ سياسية مرعبة)[23]، والحرب الإسرائيلية على لبنان والمقاومة الفلسطينية (التي صارت حرباً أهلية في بعض أجزاء لبنان)، والحروب العراقية (إيران، الكويت، الداخل)؛ وثورة جماهير إيرانية (ولادة الجمهورية، مع ظاهرة «قائد الأمة الإسلامية»، الخميني، ثم الخامنئي)، وحروب أفغانستان (وصولاً إلى حروب أهلية، تمخض عنها الطالبان بزعامة أمير مؤمنين، ومساندة الشيخ أسامة بن لادن، شيخ القاعدة، طبعاً)، وحروب الباكستان (مع استمرار الصراع الهندي ـ الباكستاني على كشمير). وفي الصراع والحروب، يُكتشف معنى الوظيفة السياسية للركائز الدينية داخل الجمهور، الذي شهد في المدن ولادة «جمهور خاص» يخاطبه جيل من المثقفين العرب الذين يتعاطون مباشرة مع (النصوص المقدسة) بلا واسطة رجال دين؛ فيما استمر «الجمهور العام» في الأرياف العربية، حيث يتولى رجال دين عاديون «تدّين» الأهالي شفهياً، ونادراً بالنصوص[24].

---

(23) بوقراع، ألياس: **الجزائر، الرعب المقدس**، بيروت، دار الفارابي، 2003. انظر: الفصل الثاني: الجبهة الإسلامية للإنقاذ. وكذلك: بوجدرة، رشيد: **جبهة الحقد الإسلامية للإنقاذ**، تعريبنا، دار الفارابي، 2003.

(24) كيبل (جيل) وريشار (يان): **المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر**، تعريب بسام حجار؛ بيروت؛ دار الساقي، 1994.

إن المجتمع العربي المعاصر، على غرار مجتمعات أخرى، حتى الأكثر تطوراً كالولايات المتحدة الأميركية، هو في وضعه الراهن، وربما كما كان باستمرار حامل دولة مزدوجة: دولة دينية عبر الجمهور، ودولة علمانية عبر الطبقة الحاكمة.

ـ لكن، ما المقصود تماماً بدين الجمهور وحروبه؟

يقال دين جمهور على معنيين، كما حددها جورج مارسدن:

«المعنى الأول الذي نقصده يشير إلى الأديان المنظمة التي تنطوي على قدر من الإيمان بإله أو بآلهة متسامية..

«غير أن في الإمكان استعمال كلمة دين بمعنى أوسع ـ كما فعلنا للتوّ ـ أي أنها تعني: أسمى التزامات المرء، مثل التزامه تجاه الأمة أو الحزب أو الإنسانية أو الثروة أو الأسرة، أو الذات، وما إلى ذلك. رغم أن هذه الأخيرة [الذات] ليست منظمة كما ينبغي، فإن البعض يعتبرها بمثابة أديانهم الحقة»[25].

يؤشر هذان المعنيان لدين الجمهور، المنظم والذاتي، على وجود جمهورين دينيين أو سياسيين في المجتمع الواحد:

جمهور خاص، مدني إجمالي، علماني وعلمي في سلوكه، إن لم نقل في عقيدته المعلنة؛ هو أقرب إلى رجال الدولة منه إلى رجال الدين؛

وجمهور عام، ريفي، سحري ـ ديني في نظرته للذات وللآخر، أقرب إلى رجال الدين منه إلى رجال دولة...

بهذا المعنى الأخير للجمهور الريفي، نجد أن وظيفة رجل الدين سياسية في الريف، أكثر منها في المدينة، حيث يمكن لرجل الدين المدني

---

(25) مارسدن، جورج: **الدين والثقافة الأميركية**، تعريب صادق عودة، بيروت، المؤسسة العربية، 2001؛ ص 12.

أن يُوَظف في أجهزة الدولة؛ ولكن بما أن تداخل الريف والمدينة في العالم العربي لا يني يتواصل، ويشي دوماً بترييف المدينة، وبتمدين بعض الأرياف، فإن الجمهور الريفي موجود بكثافة وبقوة أحياناً في المدن العربية الكبرى، ولا يتبرجز أو يتبلتر، كما هو حال سكان المدن الأصليين، إلا عبر مسارات تحول اجتماعي طويلة الأمد.

في الجمهور الخاص يتحول الفرد الديني إلى شخص مستقل؛ بينما هو يتحول في الجمهور العام إلى شخص تابع، إلى فرد منقاد لجماعة. هذا النمط من التكون الجماعي وسط الجمهور العام هو الذي قُدِّم وما زال يُقَدَّم بصفته ميداناً مميزاً لرجال دين طامحين إلى ممارسة «سياستهم» وتكوين «زعامتهم» عبر الصراع الاجتماعي عموماً، وخصوصاً عبر تنظيم الجماعة الدينية «المحاربة». إن الثابت هو انزلاق السياسي ورجل الدين في الجمهور العام، مع ميل شديد إلى احتواء الجمهور الديني الخاص. وهذا ليس حديثاً في الإسلام، بل هو ملازم لنشأة الإسلام نفسه، ومتواصل عبر تطوره التاريخي:

«كما أن الشخص البشري، أساس الإسلام الناشئ، سيفقد بدوره استقلاليته لينقاد تدريجياً نحو الانزلاق في الجمهور.

«.. وتالياً، تبدل مضمون الجماعة بقدر ما تقلصت أبعادها: فمن جماعة نخبوية وناشطة، كما كانت في أصولها، تحولت شيئاً فشيئاً إلى كتلة سكانية [جمهور راكد] تتمسك بالحرف الجامد أكثر مما تتمسك بروح العقيدة [أي بمعناها]. كما أنها كانت كتلة متعارضة جوهرياً مع الصفوة التي كانت راغبة في مناقشة القيم وفي فهمها، لكي تأخذ بها أخيراً، لا بفعل إيماني مستحيل، بل بوصفها إثراءً داخلياً حقيقياً. وبالعكس فإن الكتلة [الجمهور: La Masse] هي بطبيعتها متشددة»[26].

---

(26) شلحت، يوسف: **مدخل إلى علم اجتماع الإسلام**، تعريبنا؛ بيروت، المؤسسة العربية، 2002، صص 152 و 153.

معنى ذلك أن الدين الخاص، دين الأنبياء والصفوة، كلما تنزل في الجمهور، تكيف معه، صار صورة من صور صيرورته الاجتماعية في مسارات مادية تاريخية ملموسة. طبعاً، عالم الاجتماع يعنى بهذه المسارات، لا بنصوصها ـ فقط كما يفعل فقهاء أو خبراء دين ـ، ملاحظاً ما يحدث داخل الجمهور الذي تأخذه «ديانته» الشعبية المتشددة إلى «توتاليتارية» سياسية، فيما تعده السياسة الشعبوية بـ«ديمقراطية» ما. ولا يعده رجل دين الدنيا، بغير جنة مؤجلة. ما يحدث إذاً هو أن الممارسات العقيدية الدينية الشعبوية تساعد الراغبين في اغتصاب الجمهور دائماً وأبداً، على فتح الطريق الملكي ـ التوريثي أمامهم، وتمكينهم من اغتصاب أكبر للسلطة[27].

للجمهور العام، المشترك بين السياسي ورجل الدين، تقدم السلطة السياسية والمرجعية الدينية على طبق واحد: المحرم أو التحريم. بمعنى أن ليس للجمهور العام أن يتحول بذاته ولذاته إلى صفوة اجتماعية، تمارس سياساتها بحرية، وديانتها بعقلانية. كيف يجري إذاً توظيف المحرم وسط الجمهور، وإلى متى سيستمر هذا التوظيف الذي يحرم «زلابية»[28] السلطة على الناس؟

لا شك أن «ذهنية التحريم»، المبنية على «ذهنية خرافية» أو سحرية ـ دينية، هي التي تجعل الجمهور المتدين يحرم على نفسه ما حصل عليه سواه من جماهير العالم (مثل حق المواطن السياسي في إنتاج السلطة، والمشاركة الديمقراطية في إنتاج قرارها السياسي، في نقده وتغييره عند الاقتضاء). ما يهمنا هنا هو أن ننظر إلى كيفية اندراج الجمهور، عبر ذهنيته التحريمية والتخريفية (أي عقليته الإلتباسية، التي تؤمن بالشيء ونقيضه في

---

(27) م.ن.، ص 170.

(28) كما في قولهم: «الزلابية غير محرمة على الكلاب»: يقصدون أنها للجميع، فحتى الكلب يأكل العجين المقلي والمحلّى.

آن) في تقديسه لسلطة الآخر عليه، وتقديس الآخر، السياسي أو الديني السياسي، كمحرم. وبالأخص يهمنا أن نفهم كيف استطاعت جماعات إسلاموية في العالم العربي أن تحرف هذا الجمهور التحريمي عن مسار نضاله الديمقراطي وكفاحه ضد الاحتلال والاستعمار والتوتاليتارية، إلى الانزلاق في مسارات توتاليتارية أشد ديكتاتورية واستبداداً واستغلالاً مما شهدته الحقبة الجماهيرية العربية السابقة ـ نعني حقبة 1948 ـ 1967:

«ولما كان ماضي أي مجتمع هو جزء من تراثه، غير قابل للتكرار في حاضره [تماماً]، ولا يمكن أن يكون بديلاً من مستقبله، فإن هذه الحركات والتنظيمات الإسلاموية تدخل نفسها في نفق الظلامية الفكرية والتخلف الاجتماعي والعطالة الإيديولوجية والنفاق السياسي»[29].

من الواضح أن موقف الكاتب هذا مضاد للحراك الإسلاموي الذي يصفه بثلاث صفات مجترة (الظلامية، التخلف، النفاق) تصحّ على السياسيين والرأسماليين والمشعوذين، كما تصحّ على بعض رجال دين أو زعماء تنظيمات دينية ـ سياسية. ولكن، ما يهمنا أكثر هو أن نعرف في أي جمهور يجري توظيفها كمحرّمات مزعومة؟ يستعمل الكاتب مصطلح **«القبيل»**، بمعنى رعاع القبيلة. لكن العالم العربي ليس مجموعة قبائل رعاعية وحسب، إذ هناك أيضاً وبأكثرية، جماهير أرياف وجماهير مدن. فماذا يقصد إذاً؟

«ولا قيمة من حيث الأساس، ولا حساب لرأي ما يسمى (القبيل) وهو رعاع القبيلة وعامتها، أي باقي أفرادها من الفقراء والمعوزين وذوي **الفاقة**، ثم الموالي المرتبطين مع القبيلة بحلف، أو الملتصقين بها، ثم الأرقاء (العبيد)؛ وهم إما عرب وقعوا في الأسر وإما عجم جلبوا بالشراء، لا يتشاورون ولا يؤخذ رأيهم في شؤون القبيلة، فرادى كانوا أم جماعات؛

---

(29) حريتاني، سليمان: **توظيف المحرم**، دمشق، دار الحصاد، 200؛ ص 387.

علما أنهم يشكلون عماد نشاط القبيلة الاقتصادي؛ من عرقهم وجهدهم تتجمع ثروات السادة الغطاريف.

«.. ولا رأى للقاعدة الجماهيرية العريضة (القبيل) عند عرب ما قبل الإسلام، ولا للمسلمين المؤمنين (السواد أو العامة أو الرعية) في الإسلام السياسي، حيث تحول شيخ القبيلة إلى خليفة، وتماهى ما هو سياسي مع ما هو مقدس واختلطا، وأصبح الراعي الذي لا يشاركه في رعاية القطيع (الرعية) أحد، حسب تعبير الخليفة العباسي المنصور، ظلّ الله في الأرض، وصاحب الأمر والنهي في كل الأمور، صغيرها وكبيرها..»[30].

ـ مأساة الجمهور العربي المعاصر:

لئن كان هذا صحيحاً، كرأي، وبنسبية اجتماعية محدودة، فإن جماهير العالم العربي في الحقبة التاريخية الراهنة، تشهد توظيفات دينية ـ سياسية لقيمها الاجتماعية، مختلفة عمّا ذكره الكاتب ـ وإن عادت إلى «قائد الأمة الإسلامية» صورة «حفظه الله» وصورة «دام ظله الشريف» أي المقدس والمحرم، فضلاً عن صورة «قدس سره». فالجماهير العربية الراهنة تفوق عدداً وحراكاً ومشاكل، كل ما شهده «جمهور القبيل»، المستقر في الصحاري والبوادي العربية حتى يومنا، والمستمرة ذهنيته التحريمية في جماهير الأرياف الممدنة، والمدن المريفة. وكما كانت هذه الجماهير موضوع استغلال واحتراب في الماضي، ما برحت اليوم موضوع صراعات وحروب، لكن لمصلحة من؟ ألمصلحة الجمهور نفسه، وهو يخوض صراع الآخرين الطبقيين وحروبهم؟ أم لمصلحة «حكام عرب» معاصرين، من سياسيين ورجال دين، مساكين فعلاً بما فرضوا من فشل (فشلهم) على جمهورهم (العظيم)، فكانوا عقاباً له، بقدر ما خدموا الاستعمار الرأسمالي ـ وأحياناً أكثر مما يطلب منهم ـ حيث تمادوا في قهر الجمهور، أو

---

(30) م.ن.، صص 388 ـ 389.

«الشارع العربي»، الذي يدّعون امتلاكه في اعتقادهم التحريمي، ويتظاهرون بتعظيمه ـ لكن لتعظيم شخوصهم وتقديسها، إذ إنهم يتباهون عملياً بتعظيم «مملوكهم» الذاتي؟ ألا ليتهم تواضعوا أو خجلوا، وسحبوا من التداول بين الجمهور شعار «محاربة الاستعمار» الذي رفعه بعضهم ـ فقط ـ لتغطية عمالتهم لهذا الاستعمار الرأسمالي بالذات، وتركوا الجمهور يعالج قضاياه بنفسه، خارج البكاء على ما كان، والتصفيق لمن يتقلد السلطة السياسية أو المرجعية الدينية. إن مأساة الجمهور العربي المعاصر لا تخفي نفسها، الآن مهما حاول الإعلام الرسمي والتعليب الديني السياسي أن يستعرض فشل الحكام وهزائمهم بمفردات عجيبة، خرافية، تحريمية. ما حدث للجمهور العربي هو أن زجّ به في حروب «آلهة» بشرية، حروب مصالح طبقية، لم يحصد منها سوى الديون والفقر المتمادي والتخلف الذهني، والهجرة إلى الخارج.

فما هي «حروب الآلهة» البشرية هذه؟

هي حروب الجماهير في غير موضعها؛ لكنها مع ذلك حروب قيم وأنظمة قائمة ومتغالبة عموماً، لا تتسالم إلا مؤقتاً، أو حين يستسلم بعضها (المحلي) لبعض آخر (دولي). إنها حروب متواصلة، متعاقبة، لكنها تشهد «هدنة تاريخية» لا تلبث أن تنقطع. بهذا المنظار، ونظراً لسهولة استعمال الجمهور، يبدو العالم العربي على مدى القرن العشرين ومطلع القرن الواحد والعشرين، أنه «عالم حروب مقدسة». ومع ذلك يزين للبشر هؤلاء أنهم يخوضون «حروب آلهة»، لا حروب بشر مثلهم، حروبهم هم بالذات. هنا يجري إدراج «حرب الآلهة» في «حرب الجمهور»، بقدر ما يزين للجمهور المشترك بين السياسي ورجل الدين، أنه يحارب من أجل قيم إيمانية، في مواجهة قيم وثنية ـ قيم الآخر، الشر، طبعاً.

والحال، هل تنوع القيم والأنظمة لا يفضي في ظروف العولمة الأميركية إلى شيء آخر، غير التغالب والتحارب؟ حتى الآن لم تقدّم هذه

العولمة وجهاً آخر، لها، سوى وجه الحروب الذي خبرته الجماهير العربية، منذ 1967 وحتى حرب العراق (2003). فادّعاء قيم مطلقة، لدى جمهور العولمة، كما لدى جمهور العالم العربي، يفضي بلا ريب إلى ادّعاء سياسة مطلقة، وحركات دينية مطلقة. هذه الإطلاقية أعادت تأسيس العالم الثنائي القطب، دينياً: قطب الخير وقطب الشر. العالم الغربي سلّم بقطبيته الجديدة لنيويورك، والعالم العربي لم ينتج قطبيته السياسية (القومية) كما تمنى، فترك فراغه السياسي وسط الجمهور لحركات دينية سياسية متطرفة، وللغزو الخارجي (الصهويني ـ الأميركي، تحديداً). والحال، أين يمكن أن تنشأ حالة سلمية، تسالمية بين جمهور العولمة الذي يؤيد سياسة حكامه، وجمهور العالم العربي الذي ينكسر أمام حكامه، قبل انكساره أمام غزاته؟ الجواب النظري، السهل، لهذه المساءلة قد نجده في ما يسمى «النسبية التسامحية»[31]. لكنه ليس جواباً سوسيولوجياً، يفي بالمصادرة على المطلوب. فأين هي المعطيات الاجتماعية لمثل هذا التسامح أو التطبيع المطلوب تنسيبه عربياً وعالمياً؟ أمامنا مباشرة المختبر الفلسطيني ـ الإسرائيلي، وخلفه القطب الأميركي العالمي الأوحد. فأية دولة فلسطينية قامت هناك؟ وأي «تسامح» حدث بين الجمهورين الفلسطيني والإسرائيلي؟ إن ما يسمى «حروباً مقدسة» في الحرب الصليبية، حتى حروب فلسطين والعراق وأفغانستان لا يقدم أية معطيات أو مؤشرات سوسيولوجية لأية نسبية تسامحية. مجدداً لماذا؟

ـ لأن «العقل العلمي» العالمي لم ينتج بعد نظامه القيمي، وتالياً ليس هو الآن بصدد فرض «نظام قيمي جديد» على العالم، بل هو فعلياً بصدد فرض نظام قيم جزئي، أميركي، توتاليتاري، على عالم قديم ما زال متمسكاً بقيمه الذاتية، كضمانة لهويته وبقائه.

---

(31) La Guerre des dieux: Retour du Religieux, La montée du Néo-Fondamentalisme religieux, In Nouvel Observateur, Hors-Série, Jan. 2002, p.3.

ـ لأن العقل الميتافيزيقي، غرباً وشرقاً، ما زال يواصل ربط قيم الجمهور بالخير المطلق بالقدسي، وبالمقدس، الذي يضعه كل طرف في كفة ميزانه هو. معنى ذلك أن العالم الحالي محكوم بالأحكام القيمية، بنظام القوة، لا بالأحكام العقلية المنتجة لنظام العقل، والقادرة ربما على تقديم حالة جديدة من التسامح النسبي بين جماهير العالم العربي والغربي مع ملحظ أن الغرب الذي «يؤمن» بحرية الاعتقاد لا يتسامح مثلاً بحق المسلمة في تحجيب رأسها، بحسب اعتقادها! (حالة فرنسا، مثلاً).

ـ لأن ما يجري فعلياً هو صراع حريات وقيم مشتركة بين ثقافات متنوعة؛ لكن في إطار «حروب العولمة» للسيطرة المادية على العالم. فهل ديانات العالم الراهن الكبرى (اليهودية ـ المسيحية ـ الإسلام) أقل عبقرية من (الوثنية) التي آمنت بتعدد الآلهة، وسمحت بتعدد ثقافات (بلا حروب)؟ وهل أن حصر اعتقاد الجمهور ـ جمهور العالم المتعدد ـ بإله واحد، يشي بتوتاليتارية فكرية، تجنح إلى وضع ثقافات مختلفة في خدمته (كإله خاص بقوة معينة)؟

ـ في هذا المناخ من الاحتراب السياسي ـ الديني على ماديات العالم وجماهيره، هل يمكن تأسيس القيم علمياً؟ بمعنى آخر، إلى أي حد يمكن، وسط الجمهور العالمي، الذي تقتضيه العولمة، من حيث تعريفها، فصل الأخلاقي (أو السلوكي) عن الحقيقة العلمية، وفصل الحكم الأخلاقي ذاته عن الواقع الراهن للجمهور؟ إن ما يحدث سوسيولوجياً للجمهور العالمي الراهن هو أنه حقل تجارب حربية لرأسماليات الشركات المتعددة الجنسية، وأن ما يحدث لأطراف العالم هو نتاج مركزيته الأثنية والدينية والاقتصادية، نتاج سياسته الاستغلالية الجماهير العالم، بلا استثناء.

ـ لقد شهد جمهور العالم العربي، عبر الإمبراطوريات والاستعمارات، ثم التوتاليتاريات الحديثة، مآسي انفصال المثل والقيم عن بعضها، وتنازعها: وفهم هذا الجمهور أن الجمال، مثلاً، ليس هو الخير، وأن الخير ليس هو الحق، كما توهم أفلاطون ومن سار في مساره

الفكري. إن إمبراطورية (الجمال الأميركي) وصفت أيضاً بأنها «إمبراطورية الشر»، ووصفت سواها بأنه «محور الشر». فهل كان نيتشه مخطئاً حين لاحظ أن الأخلاق هي دوماً أخلاق الغالبين، وأن المغلوبين إلى إذعان أو زوال؟ وأعلن أن القيم الشمولية هي حيلة الضعفاء والمغلوبين، التي يهمسون بها من وراء حاكميهم الغالبين؟

حالياً، تدعي أميركا لنفسها «حق حضارة» في محاربة كل الثقافات أو الحضارات الأخرى ـ بدءاً بالإسلامية، وما بقي من شيوعية آسيا الستالينية (كوريا الشمالية). لكن، حين تدعي أميركا التوتاليتارية أنها «منارة العالم»، هل تكتفي بمنارتها الذاتية وتنعزل؟ أم تشن حرباً صليبية (Croisade) كما جاء على لسان جورج بوش، تحت ستارة «الرسالة» الرأسمالية الاجتياحية؟ ألم تكن أحداث 11 سبتمبر 2001 في نيويورك مجرد ذريعة، ستارة، للحروب العولمية ضد العالم العربي والإسلامي، المقولبة في قالبي «محاربة الإرهاب» و«إنشاء الديمقراطية العالمية»؟ لكن، أين أنشأت أميركا أنموذجاً لديمقراطيتها في العالم الثالث/الرابع حالياً، حتى يصدقها جمهورها وجمهور البلدان ذات الصلة؟ وأين حاربت إرهاباً، مادامت هي نفسها قد رعت «إرهاب» حروبها الباردة طيلة 60 عاماً وأكثر، باعتراف قادتها أنفسهم؟ هؤلاء القادة يدعون تغييراً في سياستهم، وتخلياً عن جماعاتهم ونظمها «الإرهابية» في العالم الثالث. لكن ما يقومون به وهم يكافحون «إرهابهم» التاريخي، أليس إرهاباً حقيقياً؟ وإلا، فما معنى قتل الجماهير في أفغانستان والعراق وفلسطين؟

من الواضح أن هذا الخلط الأميركي بين القيمة والقوة هو من أصل ديني:

«كل ما هو صالح للجنرال موتورز يكون صالحاً للولايات المتحدة»[32]، للدولة ـ الشركة.

---

(32) Ibid. p. 18.

أما بن لادن، وسواه، فهل هو نتاج الدولة ـ الشركة، أم نتاج «إسلام» ما؟ يقول **أوليفيه روا** حول إسلام بن لادن:

«في كثير من الجوانب، بن لادن يشكل قطيعةً مع التراث الإسلامي، ويتصل، بخلاف ذلك، مع الأشكال الحديثة لإرهاب غربي، دنيوي وعلمي، سواء من حيث مراميه (الإمبريالية الأميركية] أم من حيث أشكال عمله (استعمال الطائرات)»[33].

ختام أولي:

وبعد، هل السياسة مهنة في زمن العولمة؟ أية مهنة، لأي جمهور؟ إن وظيفة سياسة العولمة، كما تمارسها إدارة ج. و. بوش، تقوم على تقسيم العالم إلى اثنين: صديق/عدو، وترمي إلى محاربة «العدو» المتخيل أو الواقعي، بلا حدود، وبلا انتهاء على غرار ما يدَّعيه رجل دين محترف وهو يمارس نفوذه على جمهوره، فيقسمه إلى اثنين أيضاً: مؤمن/كافر، ويدعو الجمهور إلى محاربة «الكافر» الموهوم أو المصطنع بلا قيود ولا حدود، ما دام هو المؤتمن وحده على «حدود الله».

فهل عادت «حروب الأوثان»، الأشخاص/الآلهة، إلى جمهور العالم المعاصر، ولكن بدافع خلفي للسياسي ورجل الدين المحترفين: الشركات المتعددة الجنسية؟ لقد ظن ف. نيتشه أنه وضع حداً لتراجيديا حروب الأوثان، وأنشأ تاريخاً جديداً للإنسان، بعدما أعلن موت «إله»، وأنزل «المنقذ المصلوب» عن صليبه؛ لكنه، بذلك حمّل الإنسان، إنسان الجمهور العالمي، وحده ومباشرة، صليب عذاب شمولي، يحمله كل يوم، بلا قناع، وبلا تسام. لماذا؟ لأن «الأوثان» التي فينا وحولنا هي «ظلال آلهة»، هي «كتاب عالَم» عنوانه «الصراع بالحياة حتى الموت»، انطلاقاً من قوة ـ طاقة عنف ـ مخزونة في كل منا. وإن ما يشهده جمهور العالم العربي

(33) Ibid. p. 18-23.

والإسلامي هو «صراع قيم ـ قوى»، أداته قوة الإرادة الأقوى. وهو لذلك يتساءل: لئن كان ممكناً «سلام الآلهة» في الماضي، فلماذا لا يكون ممكناً «سلام البشر»، الآن وغداً؟ ربما يجد عالم الاجتماع جواباً لمساءلات الجمهور، في تعدد الجمهور العالمي نفسه، تعدد «آلهته» البشرية التي تفرض بالتكنولوجية إيديولوجيتها الدينية ـ السياسية، لتصفية الآخر، كمختلف. أليس هذا ما قصده بوش في أفغانستان والعراق؟ أليس هذا ما يسعى إليه شارون في فلسطين، شارون الذي يريد «تصفية دموية» للقضية الفلسطينية، وليس حلاً سلمياً لها؟

خـواتيـم

عودٌ على بدءٍ لبناني: الجمهور وتطور النخبة:

ينطوي مصطلح التطور على معانٍ: فلسفياً واجتماعياً، يحيل إلى التقدم؛ واقتصادياً إلى النماء، النمو أو التنمية. إلاً أن هذا المصطلح العام يعني اشتقاقاً الانتقال من طور إلى طور، بقدر ما يعني تطور الصيرورة، الانتقال من صورة إلى صورة. لكنه يعني في توظيفه الابيستمولوجي - السوسيولوجي: الحراك، الصيرورة الاجتماعية، التعاقب التشكلي (المورفولوجي) الذي ينتج بنفسه إشكالاته، عبر تواتره التاريخي (تعاقب الأجيال الاجتماعية، السياسة والدينية، مثلاً). فتطور النخبة مرتبط سببياً بتطور الجمهور ذاته. هنا، نخلص إلى نهاية ما هو مشترك بين جمهور السياسي ورجل الدين، عبر مقولة النخبة أو الصفوة، مستفيدين من أبحاثنا السوسيولوجية حول الأنموذج اللبناني، الذي يبدو كنمط، أكثر تمثيلاً لأنماط الجماهير العربية التي تناولناها على مدى بحثنا هذا.

فعلى مدى الفصول الثلاثة (السياسي، رجل الدين، الجمهور) رصدنا التغير الاجتماعي للجمهور، وتحولات نخبه السياسية الدينية، مستبعدين النخب الأخرى.

والآن، هذا العود العربي على بدء لبنان، يمثل جمهور العرب، ولا يختصره أو يعفي من دراسته كلاً على حدة، لماذا؟ لأن مفهوم التغير أو التطور يندرج في سياق عمليات إجرائية، تحتمل في آن التقدم والتراجع، الأعلى والأدنى، الأفضل والأسوأ.. فمفهوم التطور اقتضائي بقدر ما تقتضيه أحوال الجمهور، من انطواء حيث يجري استبطان الوعي وتمثل

المعرفة بالرمز والإشارة، لا بنقد المعاناة ذاتها، لاستخراج معناها. ففي وسط الجمهور يتعلق المعنى بالمعاناة، ولكنّ معرفة الجمهور الحسية تحول في مرحلة الاستبطان أو الكمون، دون ظهور المعرفة الإدراكية لمعنى معاناته، ونظمها في نظام قوة معرفية (واعية). لكن حين تنتقل شرائح من الجمهور إلى طور آخر، بعد الاستبطان، نعني حالة التطور (Evolution) الملازمة دوماً لحالة الكون (بمعنى أن كل ما يكمُن، ما ينطوي على ذاته، يتطور أيضاً بالمعنى الديالكتيكي المادي، التاريخي). التطور، من كمون، ليس مجرد طفرة أو فورة (Mutation) كما يبدو للناظر السطحي؛ فهو مسار تحول عميق، لا يظهر على سطح البنى الجماعية للجمهور، إلا بعد تكون وتفكيك متلازمين، بحيث يكون التطور، التغير الطارئ، تجسيداً خارجياً، سطحياً، ظاهرياً، لما حدث في عمق الحراك الجمهوري، والذي يصل أيحاناً إلى حال الثورة (Ré-volution) أو يرتد إلى حال النكوص (Dé volution). وكما نلاحظ تدور عملية تغير الجمهور وتطور نخبته أو نخبه، بالأحرى، وفقاً لقواعد وأعراف أو قوانين تحوّل خاصة بكل جمهور، بأهدافه ومصالحه التي يعبر عنها بوسائله وتقنياته المتوافرة.

لاحظنا، منهجياً، أن على الباحث الاجتماعي حين يدرس مسارات تغير الجمهور وتطور نخبه، أن يتوخى الحذر من «صرف النظر عن..»، وأن يعتمد رصد التفصيل، وأن يشارك الجماعة المدروسة (الرصد بالمشاركة)، وأن يكرر رصده للظاهرة، حتى يتأكد من صحة حدوثها، وخصوصاً من تحديد مسار تطورها، وتبيان أسبابها. وإلا فإن أي فصل لرصد تطور النخب عن متغيرات الجمهور، يفضي إلى تصنيف شكلي لما يجري على سطح الصراع الاجتماعي، وإلى تجاهل وظيفة الحراك (Mobilité) صعوداً وهبوطاً، في كل جماعة.

منهجياً، نعادو إذاً نقد ما جرى التعارف عليه من حصر «نخبة الجمهور» في اثنين: السياسي ورجل الدين؛ نقد اعتبار الجمهور نفسه

مشتركاً بينهما وحدهما فقط. ونتساءل: أين هي نخب الجمهور الأخرى؟ النخب الثقافية، العلمية، الزراعية، الصناعية، التجارية، العمالية (البروليتارية)..؟ هذا معناه السوسيولوجي أن التنوع الجماهيري يقابله تنوع نخبوي، تعدد الصفوات والصحوات. ففي كل جمهور عام نخب عامة، وبالطبع في كل جمهور خاص نخبة خاصة: جمهور الطلاب الجامعيين، له نخبتان على الأقل: نخبته الطالبية، ونخبته الأكاديمية. ناهيك بالنخبة الإدارية التي تخرج من رحم البيروقراطية. وفي كل جمهور مشترك بين نخب المجتمع، ما هو سلطوي، وما هو محايد، ومعارض للسلطة. داخل كل نخبة عامة أو خاصة، هناك حالات ومستويات (مراتب، مواقع مرجعية، وأدوار مميزة).

صفوة القول هنا: إن حصرنا لنخبة الجمهور بالسياسي ورجل الدين، عبر هذا البحث، كان لأجل تحديد حقل البحث، لا غير. فالواقع الاجتماعي لنخب الجمهور أوسع من هذا التصنيف الحاصر، المقتضى بضرورات المجال المبحوث. فنحن لا نجهل شمولية الظاهرة المدروسة (الجمهور ـ النخب). لكن ماذا نقصد بالنخب؟

هنا يُعتمد مبدأُ النخب، الاصطفاء (Sélection) الاجتماعي، لإظهار النسبية الاجتماعية، بين الجمهور من جهة، وأطره المرجعية من جهة ثانية. لكل ظاهرة اجتماعية نخبُها الأول، مأثورها (ج مآثير): (Classicus)، بمعنى المرتبة الأولى، الفئة المنخوبة. فمن نخب الطبيعة إلى نخبة المجتمع، تحدث مساراتُ تطور طويلة، سطحية وعميقة، تُولد في خلالها نخب شتى، أبرزها ـ في مستوى الدولة ـ نخبة السلطة أو القيادة الاجتماعية، ومنها القيادتان السياسية والدينية للجمهور. إن هذه النخبة السلطوية تتصل مباشرة بمبدأ السلطة أو الحكم (Pouvoir). فكل دولة تمارس السلطة، الحكم، الحكومة، الإدارة. والحاكم قد يحمل عدة تسميات: الأمير، الملك، الرئيس، الحزب، الدين، في دولة

جمهورية، في مملكة أو إمبراطورية.

بكلام آخر نرى أن الجمهور العام هو الذي ينتج نخبة العامة (السياسية والدينية) والخاصة (العلمية، الثقافية، والقطاعية: طب، صيدلة، زراعة، صناعة، تجارة، قانون، إدارة، الخ.). لكنه لا ينتجها بلا صراع، بلا معوقات ومآسٍ أحياناً. فما يحدث من اصطفاء طبيعي، يقابله اصطفاء بيو ـ سوسيولوجي، وفقاً لقوانين صراع الأضداد البشرية. هنا الجمهور محدد لنتاجه، مكون لمهنه، ومنها المهنتان السياسية والدينية، كما أسلفنا، واللتان يجري توصيف كل منهما بالقياس إلى الجمهور الذي أنتجهما. فقيم السياسة والدين، مثل كل قيم النخب الأخرى، هي قيم اجتماعية؛ يجري لاحقاً السعي إلى توهيم بقلبها: القيم الدينية، السياسية، الثقافية للجمهور، تقدم له كإيديولوجية مستقلة عنه، متشكلة فوقه، مفروضة عليه كمقدس أو محرم.

هنا سنقتصر مجدداً على نخبة الجمهور اللبناني، وتطورها الاجتماعي ـ السياسي خلال الحرب (1975 ـ 1989)، وما بعدها(منذ اتفاق الطائف، حتى الآن).

I. نخبة الجمهور هي جزء من كل؛ هي بذاتها ظاهرة كلية، ماكروسوسيولوجية؛ لكنها ضمن الجمهور، ظاهرة جزئية، ميكروسوسيولوجية؛ وكذلك حال الجمهور الخاص بالنسبة إلى عموم الجمهور (الجمهورية اللبنانية، التي أعلنت لأول مرة في الشرق، بلسان الثائر طانيوس شاهين، سنة 1858: باسم الجمهور). هذه الجمهورية العتيدة والجديدة في محيطها الجغراسي العربي، هي كيان أو كائن تاريخي له مكوناته الخاصة، والمشتركة مع العالم العربي. ففي هذه الجمهورية ولدت الفكرة العربية، الوطنية، القومية، سواء برداء «علماني» أم برداء «طائفي» تحديثي، متولد مع التجربة الكولونيالية للانتداب الفرنسي على لبنان وسورية والذي قدم إليهما بجيش، لا بجماعة «أطباء بلا حدود»! الطائفي

والعلماني تنازعا هذا الجمهور، التعددي، فكانت الصيغة الديمقراطية «التشاركية»، بمعنى الدولة «شراكة طوائف»؛ الطوائف بوصفها مجالات اجتماعية، بنى ثقافية دينية في مجتمع جمهوري ودولة جمهورية، ذات سلطات موزعة (Polyarchique). التوزيع معتمد كمبدأ، لكنه كان يترجح لمصلحة الطائفة السائدة (المارونية) على حساب طائفة أو طوائف مغبونة (ستخرج منها الشيعية السياسية، منذ الستينات في القرن الماضي)، وذلك حسب موازين قوى الجمهور المتصارعة على تقاسم السلطات ـ هنا فصل السلطات، عنى توزيعها على ممثلي طوائف، قبائل أو عشائر أو عائلات، في مجتمعات عربية أخرى، ولا يعني ما يعنيه في معظم الديمقراطيات الغربية: فصل الأجهزة وتحديد الصلاحيات. هنا، الديمقراطية موجودة، لكنها ناقصة؛ العلمانية قائمة في التشريع والقوانين، لكنها «ملوثة» بتوظيفات طائفية (دينية ـ سياسية) في الممارسات السياسية لإدارة الدولة والمجتمع. والحرية محمية بالقانون، لكنها منقوضة في الرأي العام، الذي يوضع تارة على شفير «ثورة بيضاء» أو «حمراء» أو «حرب أهلية» ما دام النظام الدامج (Le Système Intégrateur) لم يتكون بعد في صيغة نهائية وناضجة.

II. عند النخبة السياسية تتقاطع الأشكال النخبوية الأخرى للمجتمع الجماهيري، وتمتاز منها بوظائفها المختصة. هذا التقاطع بين السياسي وتعبيرات الجمهور عن نخبه لا يفهم بوضوح إلا من خلال ديناميكية دورانه النخبوي، وسرعة أو بطء هذا الدوران، بحسب البنى أو الكتل الاجتماعية. فالنخبة السياسية هي بنية قيادية، مرجعية تدبيرية للمجتمع، تتصل بها كل البنى الاجتماعية. بهذا المعنى، نحن أمام مرجع موقعي أو جماعة مرجعية عامة، تكون في المجتمع «الملكي» أقل تحولاً وتطوراً مما هي عليه في المجتمع الجمهوري، «الديمقراطي»، ولو في إطار مؤسسة عسكرية أو دينية، كما هو الأغلب في العالم العربي. لكن، في إطار الديمقراطية اللبنانية، المنقوصة أو المشوهة بالطائفية، المؤسسة للوراثة الإقطاعية وللزعامة الاستزلامية، تبدلت عبر النُّخَب صورة الجمهور وما يصدر عنه

من رأي عام، أو من رؤية عامة للمصالح المتصارعة، والمعبرة عن نفسها في مؤسسات اجتماعية (جمعيات، نقابات، أحزاب سياسية، الخ.).

ـ سنة 1966، بدأت الحرب على جمهور لبنان بكارثة «بنك أنترا»، وهو أول مصرف عربي، محلي، يخرج إلى العولمة بوظيفة استثمارية منافسة للرساميل الأوروبية الغربية. وبعد عامين، سنة 1968، شهد الجمهور اللبناني كارثة سياسية تجلت في الانتخابات التشريعية التي نحَت منحىً «طائفياً» متطرفاً، وقدمت صورة واضحة لانقسام الجماعات الناخبة، على قاعدة طائفية، مسيحية/إسلامية، بحيث ظهر اللولب الماروني جلياً عبر «الحلف الثلاثي» (الرئيس السابق كميل شمعون، بيار الجميل، رئيس حزب الكتائب اللبنانية، والعميد ريمون إدّة، عميد الكتلة الوطنية). في آخر العام 1968، وقع الهجوم العسكري الإسرائيلي على الأسطول الجوي المدني في مطار بيروت الدولي. حدث ذلك كله في مناخ ما بعد هزيمة 5/ 6/ 1967، وصعود المقاومة العربية والفلسطينية؛ وفي أجواء الحرب الاقتصادية والتقنية «الباردة» بين المعسكرين الرأسمالي والاشتراكي (الشيوعي)، والحرب «الساخنة» أيضاً في عدة مناطق من العالم الثالث.

ـ يشكل لبنان في تركيبه الكياني مجموعة كيانات عضوية، ذات جماهير متنوعة متجانسة نسبياً، تتنزل عليها زعامتها السياسية من أرستقراطية طوائف وطبقات رأسمالية، محلية أو مغتربة. إن مشكلة وحدة الجمهور اللبناني ولدت سنة 1920 مع إعلان الانتداب الفرنسي لدولة لبنان الكبير، غير المقترنة بنظام استدماجي جديد. فكان نظام الطوائف السياسية امتداداً «محدثناً» لنظام الملل العثماني، وكانت ذهنية الجمهور «كيانية» أي انقسامية، داخل المتحد الجغراسي الجديد؛ محكومة بمنطق التوافق والتسوية، مع تأجيل مستديم للمواطنية السياسية المتكافئة. وكان الجمهور السياسي محكوماً بزعامة البيوت والشرفات، التي تلعب دور الوسيط بين الجمهور والسلطة، وذلك على حساب النخب الجديدة التي كان ينتجها

الجمهور مع تطور التعليم المدرسي والجامعي، ونمو قطاعات الزراعة والصناعة والتجارة والسياحة.. هكذا، يلحظ الفصل بين الطبقة السياسية شبه الوراثية وبين الحراك النخبوي وتمرتبه الاجتماعي داخل جمهور متغير ومتجدد. كانت زعامات لبنان ـ الزعامة هنا بمعنى الكفالة، الوصاية ـ من النط الاجتماعي التقليدي، المحدد سلفاً، وراثياً وفقاً لمقومات نظام الاستبداد المشرقي العربي، الأبوي طبعاً (خصوصاً الإقطاع والطائفية) الذي كان يمتد إلى كل نشاطات الجمهور، ويستعين بأدوات قمعه الخاصة (الأزلام، القبضايات، السماسرة)، فضلاً عن أجهزة السلطة. فما ندعوه بـ«زعامة استزلامية»، هو زعامة إقطاع مركب: سياسي/ اقتصادي/ ديني/ عسكري، في آن.

III. في المقابل، شهد الجمهور اللبناني عبر تطوراته ما بعد الاستقلال (1943) ولادة فئات اجتماعية ليبرالية، علمية، مالية، ومصرفية، ظلّت تائهة، إلى إن بدأت الإصلاحية الشهابية (1960 ـ 1970) باستيعاب أطراف من نخب الجمهور الجديد في مؤسسات رسمية ومختلفة (مصرف لبنان، الضمان الاجتماعي، الإنعاش الاجتماعي، المشروع الأخضر، المشروع الأزرق، الخ.). لكن هذه الإصلاحية جمّدت وأسقطت سنة 1970 (وهي سنة تحولات عربية كبرى: وفاة عبد الناصر، أحداث الأردن، حركة الأسد التصحيحية، الخ.). وتسنم سدد الرئاسات الثلاث: سليمان فرنجية (ريفي) رئيساً للجمهورية؛ كامل الأسعد (ريفي)، رئيساً للمجلس النيابي، وصائب سلام (مدني) رئيساً للحكومة. وكان الجمهور السياسي الشيعي قد خطا مع السيد موسى الصدر خطوات كبرى على طريق الشيعية السياسية بعد إنشاء البرلمان العلماني ـ الديني (الشرعي) للطائفة، تحت يافطة «المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى» برئاسة الصدر الذي صار إماماً، أي رئيس حزب، بقوة الجمهور. ثم أنشأ حزبه المعلن: حركة المحرومين، حركة أفواج المقاومة اللبنانية (أ.م.ل.). مقابل هذه الترويكا الرئاسية، شهد جمهور لبنان ولادة تكتلين: اليسار اللبناني، المدعوم من

المقاومة الفلسطينية والاتحاد السوفياتي وبعض البلدان العربية؛ واليمين اللبناني، المدعوم من السلطة، ومعظم البلدان العربية الأخرى، المتعاملة مع الولايات المتحدة الأميركية تقليدياً.

هذا الجمهور المتنوع الطوائف، المتعدد النخب، عاش محنة الحروب الطويلة على أرضه، الحروب التي تخلخل المجتمع، والدولة، وتقلب الطائفية السياسية، إلى طائفية جيوبوليتيكية (انقسامية) مسلحة. مما يعني أن خطة تفتيت أخذت تحل محل سياسة التجميع التي كانت تمارس من وراء المحاصصة الطائفية ـ السياسية؛ وأن «قيادات الحرب» أخذت تعزل الجمهور عن نخبه الأخرى، إلى أن تمكن «الميلشياوي» من طرد المناضل والمفكر السياسي من ساحة الصراع، فضلاً عن تصفية عدد كبير من أفراد النخب السياسية والعلمية والفكرية (أكثر من مئتي شخصية، منها العلماني واليساري، الديني وغير الديني، الرسمي والشعبي الخ.)، وتهجير أو نفي عدد آخر منها. كما كانت الحرب نفسها تلغي الثقافة السياسية وتهمّش الوعي لدى جمهور يزداد اغتراباً عن مشاكله، وتقوقعاً في إطارين مرجعيين: العائلة، الطائفة. لقد صار وطن الجمهور، جمهوريته، تحت فوّهة المدافع، وصار العدوان الإسرائيلي داخل الجمهور، قبل أن ينتقل إليه من الجنوب: 1978 و1982. فصار جزء من أرض لبنان تحت الاحتلال، وأجزاء أخرى موضع تنازع بين أمراء «الحرب الأهلية»، وموضع عمليات للجيش العربي السوري (الذي دخل إلى لبنان في 5/6/1976، وما زال فيه حتى اليوم). هكذا، صار الجمهور بلا نخب، ينخره المال والمخدرات والسلاح.. والمخابرات؛ وانقسم الجمهور إلى «مجموعة مستعمرات» مسلحة وحلّ «دفتر اللحم»، على حد تعبير ريمون إدة، محل دستور لبنان وميثاقه الوطني.

في سياق الحرب ولدت «نخبة ميليشاوية»، جبلية، ريفية، بعضها إقطاعي عتيق، وبعضها الآخر ريفي أو مدني متبرجز؛ «متنفرش»

(Nouveau Riche)، مع جمهور مقاتلين من الشبان والشابات، من عدة طوائف ومناطق، مما أحال الصراع الاجتماعي (صراع الطبقات، قبل الحرب) إلى مؤخرة الوعي الاجتماعي ـ السياسي؛ وحول المقاتلين إلى محترفين، جرى دمج بعضهم لاحقاً في أجهزة الدولة، مع عفوٍ عام عن كل جرائم الحرب ومجرميها.

IV. بعد الحرب، أطلق شعار «الجمهورية الثانية»، من زاوية زعماء الميليشات وشركائهم الذين منحوا السلطة بموجب «اتفاق الطائف» وتطبيقه المبتور، حتى الآن. لكن من زاوية الجمهور: هل نحن أمام جمهورية أم «دولة ميليشياوية» موجهة من بعيد؟

هي حقاً جمهورية ثانية، بالنسبة إلى جمهورية الاستقلال الأولى التي أسسها آباء تقليديون أو محافظون؛ إذ ورثهم جيل جديد من النواب والوزراء، بعضهم وريث، وأكثرهم تليد؛ جرى تعيين بعضهم لملء المراكز الشاغرة بالوفاة أو بالاغتيال؛ ثم وقع تعيينهم بالانتخاب وفقاً لقانون انتخابي بلوتوقراطي، يعبر عن مصالح أثرياء طبقة الحرب والرأسمالية العربية والعالمية (أكثر من 35 ملياردير في المجلس النيابي). وهكذا، وسط جمهور محطم، مقسم طائفياً إلى ثلاث إيالات (الإيالة الشيعية، الإيالة السنية ـ الدرزية، والإيالة المسيحية)، صار الوزراء يعينون النواب، ثم يعين هؤلاء أنفسهم وزراء، ويعينون الموظفين من طوائفهم في الإدارات، بشكل غير مسبوق. فلا رقابة عليهم من «جمهورهم». الرقابة صارت في دمشق. أمام جمهورية بلا سيادة، بلا استقلال، بلا حرية قرار، كما تقول المعارضة اللبنانية، صار الجمهور ضحية كبرى لأكبر عملية نهب ضرائبي، ومال عام، ولعمليات ابتزاز سياسي ـ ديني، طائفي أو مذهبي، غير مسبوقة في تاريخ جمهور لبنان. وتحولت «النخبة الميليشاوية» مع الفساد وتصاعد المديونية العامة (نحو 40 مليار دولار أميركي حالياً، مقابل فائض 8 مليار دولار سنة 1976) إلى أداة تنفيذية، إلى «طبقة سياسية» محكومة، تمارس

حكم الجمهور، لأجل مصالحها ولمصالح القوى الإقليمية والدولية التي جاءت بها. وهكذا، حكم جمهور لبنان بشبكات مهربين ومحاربين ومضاربين، تكرر نفسها، وتضع لاستمرارها في كل دورة انتخابية قانوناً انتخابياً يناسبها هي. وما حدث هو تراجع نسبة المشاركة الجماهيرية في الاقتراع العام إلى 25 بالمئة، وأدنى في بعض المناطق. ووقع طلاق عام بين الجمهور والسلطة، وبقيت وحدها «نخبة المعاركة»، الممنوعة من المشاركة في الحكم. لقد وقعت «الجمهورية» في فخ التجاذبات الإقليمية ـ الدولية؛ وأخذت الأدمغة تهاجر باضطراد، خصوصاً بين جيل الشبان. وسقطت أسطورة «الطبقة الوسطى»، فصار الجمهور الفقير، الذي يمثل 96 بالمئة من الشعب اللبناني مكبلاً بالديون والضرائب والبطالة في مواجهة «نخبة مالية» مكونة من 4 بالمئة من البلوتوقراطيين القدامى والجدد.

على الأقل، هناك نخبتان سياسيتان تتازعان الجمهور: نخبة الحرب والغلبة ونخبة لبنان المقهور بالحرب ونتائجها المدمرة. نخبة أوصلها «الوفاق» مع دمشق إلى السلطة المستديمة؛ ونخبة علمية وعلمانية تقوم على هوامش الجمهور، المأخوذ بالتهديد الطائفي وبالقمع المنهجي، من اغتيال كمال جنبلاط (16/ 3/ 1977) إلى اغتيال الرئيس المنتخب رينيه معوض (22/ 11/ 1989)(*). فالديني تحول تماماً إلى سياسي عند شيعة لبنان (تمثيل كامل لحزب الله وحركة أمل)، مقابل إقصاء الديني الآخر وتفتيت مجالاته السياسية الحيوية (خصوصاً المجال الماروني، المتمركز حالياً حول الكنيسة). والسياسي تحول إلى إقطاع جديد، متخصص بنهب جمهور، يضطرد تخديره الطائفي وتعصبه، من وراء ظاهرة «المقاومة التي دحرت الاحتلال الإسرائيلي عن جنوب لبنان (25/ 5/ 2000)؛ لكنها لم تدحر أو تقاوم الاستغلال الداخلي إلا لفظياً ـ في آخر تظاهرة للجمهور العمالي،

(*) ومحاولة اغتيال النائب **مروان حمادة** (2004)، واغتيال الرئيس **رفيق الحريري** ومرافقيه (14/ 2/ 2005)، وانطلاق «**انتفاضة الاستقلال**».

شاركت الأحزاب كلها اسمياً، فلم يظهر سوى 3000 متظاهر، في حين أن كل حزب يحشد أكثر من مئة ألف من جمهوره «الغفور».

جمهور هلامي، تقوده «نخبة» ذات وجهين، مثل جانوس (Janus)، الغامض أمام الجمهور، الواضح أمام دمشق، التي تدبلج القرار السياسي لجمهور لبنان على إيقاع مصالح حكامها المعلنة في «معاهدة الأخوة»، والمستترة وراء أداء الحكومات «اللبنانية» التي تُشَكَّل خارج لبنان، وفوق جمهوره ونخبه المعارضة.

V. هل بقي لنخبة الجمهور المقهور دور في إلغاء الطائفية السياسية، التي نص على تحقيقها اتفاق الطائف، إلى جانب مبادئ سياسية أخرى، كاللامركزية الإدارية، وقانون انتخابي عصري ومساواتي.. الخ؟

إن الطائفية السياسية، بذاتها، تؤشر على تقاسم سياسيين لجماهير موزعة طائفياً؛ وبذلك تدل على امتيازات «طبقة سياسية» معينة، وعلى استثناء نخب المجتمع الأخرى، ذات الجماهير المصادرة حالياً. وإن إلغاءها يعادل تغيير النظام السياسي للجمهورية كلها، وإطلاق حريات الجمهور، واعتماد الديمقراطية المعلمنة، وتوحيد الجماهير اللبنانية كشعب، كأمة، لا كمجموعة أقوام (Peuplades) أو قبائل «حديثة».

لقد مضى حوالى 15 سنة على اعتماد اتفاق الطائف، ولم تلغ الطائفية السياسية، بل اضطردت السياسة المذهبية، وصار «الزعماء» أشبه ما يكونون بأصوليين متخصصين في نهب الجمهور، من خلال دولة الطبقة الجديدة، المربوطة بمبدأ «إعادة انتشار الجيش العربي السوري» الذي لا يتحقق على الرغم من القرار 525(*) الذي ينص على خروج الجيوش الأجنبية من لبنان، وعلى الرغم من لحظ اتفاق الطائف لروح هذا القرار

(*) والقرار 1559 الصادر عن مجلس الأمن الدولي، غداة التمديد لرئيس الجمهورية اميل لحوّد.

الدولي. بما أن طبقة الطائفية الجديدة لا يمكنها أن تلغي نفسها بنفسها، وبما أن النخب «الجمهورية» مهمشة، ومفصولة بالقوة الدينية وغير الدينية عن جمهورها العام، فإن بقية الجمهور، المتحزبة لزعماء الأمر الواقع، تعاود إنتاج حكامها، وهي متميزة من شرائح الجمهور الأخرى. هذه البقية الضئيلة من الجمهور السلطاني هي «الجمهور المشترك» بين سياسيي لبنان ورجالهم الدينيين. إن اللاطائفي، العلماني، لا يصدر عن الطائفي السياسي. وإن لبنان الراهن، مثل العالم العربي، جرب حكام أقصى التطرف القوموي والدينوي والطبقوي، فبلغ أقصى اليمين الذي تنتجه الرأسمالية العالمية المركزية. فهل لجمهور آخر ونخب أخرى أن يعاودوا معاً مسار اليسار النقدي، والاشتراكي والديمقراطي؟ إن الجمهور ـ النخبة هما على محك المواجهة مع واقعهما الجديد، واقع حكمهم من قبل طبقة سياسية ـ دينية ـ عسكرية ـ رأسمالية، بلا حدود. وإن الدولة الوطنية هي المهددة الآن بالزوال. وما يحدث في لبنان يحدث في بلدان عربية أخرى. فهل لجمهور لبنان أن يراهن على ما بقي له من أحزاب؟

VI. الجمهور والأحزاب:

سوسيولوجياً، تواجه أحزاب لبنان مشكلتين متضافرتين:

أولاهما: الانتقال من السلطات إلى الدولة، أي من سلطة الطوائف/ الأحزاب، إلى سلطة الشعب الموحد وطنياً بعلم وبعلمانية؛

ثانيتهما: الانتقال من الجمهور إلى الجمهورية، أي من الفوضى إلى النظام السياسي المتماسك، ومن التعبير الديمقراطي البدائي (البروتو ديمقراطي) إلى التعبير الديمقراطي الاجتماعي المتكامل سياسياً وثقافياً واقتصادياً.

وفي السياق نفسه، نفترض أن هذين الانتقالين المتشابكين في المجتمع يستحيل تحققهما من دون تنوع حزبي ضمن وحدة الخطاب السياسي اللبناني. وعليه، نتساءل ما هو مستقبل أحزاب لبنان؟

في بلد يقاس فيه «المستقبل» بالماضي، نجدنا أمام أحزاب تاريخية، أبرزها الأحزاب ـ الطوائف، أي التي جعلت للطوائف بذاتها، وظيفة سياسية عنوانها المحاصصة أو المشاركة في السلطة؛ والأحزاب الطبقات أو الفئات الاجتماعية، التي تطمح إلى إشراك الجمهور في السلطة، وعنوانها الديمقراطية التشاركية سواء في الإطار الطائفي أم خارجه (إلغاء الوظيفة السياسية للطائف أو الطوائف، مثلاً)؛ والأحزاب ـ الزعامات، التي ترتبط بالشخص المؤسس، الذي يجمع عادة بين زعامة في طائفة وزعامة مفترضة على جمهور (وطني) أو على (شارع) شعبي، أوسع قليلاً من المضيق الطائفي؛ وأخيراً، الزعامات الشركات أو الوكالات، التي تجمع بين التمويل والتأطير السياسي للنخبة وللجمهور معاً.

لكن حين يقاس مستقبل أحزاب لبنان بحاضرها، بواقعها كما هي بدون تعميات وتضليلات معرفية، فلا بد للعالم السياسي، وخصوصاً لعالم الاجتماع السياسي من تقديم قراءة مختلفة لهذا الواقع الحزبي. وعلى هذه القراءة يمكنه بناء توقعات مستقبلية للأحزاب المدروسة. ومما نلاحظ، لتنوير المشكلتين، ولبيان مدى الاقتناع بصحة وجود تنوع حزبي نقول ما يأتي:

1 ـ حتى الآن، وبعد مرور حوالى 15 سنة على اتفاق الطائف الداعي، إلى إلغاء الوظيفة السياسية للطوائف، نستكشف ميدانياً ما ينفي هذا التوجه:

أ) تزايدت الطوائف، عبر زعمائها وأحزابها الطائفية، انخراطاً في المجال السياسي وفي الوقت نفسه ازدادت سلطة رجال الدين في الطوائف المهيمنة، وبات رؤساؤهم يستقبلون السفراء ويجرون الاتصالات الداخلية والخارجية، بما يفوق نشاط بعض النواب والوزراء، وحتى بعض الرؤساء الثلاثة. وهذا يعني سوسيولوجياً أننا نحن، العلمانيين الديمقراطيين، لا نستطيع المشاركة كمواطنين في السياسة ما دام رجال السياسة يأتون برجال الدين، أو رجال الدين يأتون أحياناً برجال السياسة، ومادامت الطوائف

السياسية جماعات مرتبطة بالخارج، بحكم تكوينها وأدائها، مما يجعل استقلالية الرأي من المستحيلات، ومثال ذلك، التراجع عن مشروع الزواج المدني الاختياري بحملة مشتركة شنّها رجال دين من مرجعيتين مختلفتين، إحداهما سعودية وثانيتهما إيرانية، وذلك باسم المسلمين اللبنانيين، الذين يمارسون الزواج المدني أكثر بكثير من المسيحيين، على ما تبين لنا الاستطلاعات. وتراجع (علمانيو) الأحزاب، حتى إن وزيراً متزوجاً مدنياً، وقف بدوره ضد المشروع، ولم يدافع عنه. والحال، فمن سيقدم إذاً على إلغاء الوظيفة السياسية للطوائف كأحزاب؟

ب) يقال إن الفرج سيأتي من أحزاب لبنان العلمانية، وما أكثرها حين نعدها (الشيوعي، والقومي، التقدمي، البعث، الناصري، الكتائب، أيضاً لَمَ لا؟) وما أقلها حين نرصد مواقعها ومواقفها، ومدى ثباتها على خطاب علمي ـ علماني معلن في أيديولوجياتها ومنشوراتها، غائب كلياً أو جزئياً في ممارساتها السياسية. ولكن يخطئ من يظنّ أن جمهور الأحزاب المطلية في لبنان بطلاء علماني، أو المتعلمنة، يقل طائفية عن جمهور أحزاب الطوائف، التي تتصارع في المجال المقدس (أمل وحزب الله..) كما تتصارع في المجال المدنس أو السياسي.

ج) هل بقي في لبنان أحزاب وطنية وقومية تجمع بين تجاوز الوظيفة السياسية للطوائف والتطور في اتجاه وحدة شعب لبنان عضوياً، ووحدة العرب إقليمياً، حتى لا نقول قومياً؟ حين نقيس مواقف هذه الأحزاب بمجريات الداخل (مسرحية المزارع التي لا تشبع، ومشاهد «غسل القلوب.. وملء الجيوب».. وتمثيليات المصارعات والمصالحات) نكاد نظن أننا في عالم من البداوة السياسية، الأقل من البروتوديمقراطية؛ فكيف إذا قسنا ما يحدث لأحزاب لبنان بما يجري في المنطقة مباشرة، تحديداً في فلسطين والعراق، حيث لا تنهض هذه الأحزاب ولو بتظاهرة مشتركة لدعم شعبي البلدين الشقيقين؟

2 ـ مأساة أحزاب السلطة:

أ) معظم الأحزاب التي انضوت يوماً في إطار الحركة الوطنية اللبنانية هي الآن مشاركة في السلطات التشريعية والحكومية والإدارية، ولكن ليس بصفتها كتلة سياسية موحدة ذات برنامج أو خط سياسي مشترك، بل بصفتها بقايا (سيارة محترقة) كما قيل لنا يوماً، وكما يجري فعلاً. وفوق ذلك، هذه الأحزاب تبدو تابعة أكثر من أي وقت مضى لا لحال جمهورها، بل لحال مأمورها. ففي كل حزب آمر ومأمور، واللعبة السياسية باتت خارج الجمهور إلاّ في حال الانتخابات التي تجري وراء كواليس المسرح الشعبي، ويبقى الجمهور متفرجاً، لا يشارك إلا بالتصفيق، وبأكل الضربات الاقتصادية الموجعة، والخضوع لأعتى سياسات ضريبية شهدها لبنان منذ استقلاله.

ب) الأحزاب المشاركة في السلطة من خارج الحركة الوطنية المحترقة، تتمثل إسلامياً بحركة أمل و«حزب الله»، ومسيحياً بشخصيات هم من فئة جديدة فئة النواب/الزعماء. أما الأحزاب التقليدية عند الشيعة والموارنة مثلاً، فهي خارجة عن السلطة، تحاول الاعتراض وتمنع من تنظيم نفسها كمعارضة. هل المنع فعل ديمقراطي؟ هل هو شيء مرتبط بدولة قانونية؟ يتساءل جماعة «قرنة شهوان» وهم يرون أمامها رتلاً من نواب المسيحيين ينزل فجأة إلى الحلبة، بقدرة مأمور وآمر.

ج) الأحزاب الممنوعة من الصرف، على الرغم من تاريخيتها ومن جمهورها الانتخابي، يمثلها الحزب الشيوعي اللبناني، أول حزب سياسي في لبنان، فضلاً عن شخصيات فكرية وعلمية وثقافية (ممنوعة) ذاتياً أو آلياً من الممارسة السياسية، لأنها تواصل نقدها العلمي لما يجري. إلى ذلك هناك أحزاب تقليدية ممنوعة من الصرف السياسي، حالياً، كالقوات اللبنانية وحزب الوطنيين الأحرار والكتائب اللبنانية ـ جماعة الرئيس السابق أمين الجميل..

وبعد، فما هو مستقبل أحزاب لبنان هذه؟ هل ستظل أحزاب السلطة

حاكمة على جمهور مبعثر، غارق في الديون والهجرة أو التهجير الاجتماعي وفي البطالة؟ وهل ستبقى أحزاب الاعتراض ممنوعة من الأداء السياسي؟ وأكثر من ذلك هل سيقوم الجمهور اللبناني للدفاع عن جمهوريته قبل سقوطها؟ وهل ستقوم أحزاب لبنان بتحويل السلطات إلى مؤسسات لدولة حديثة؟

VII. التمديد للفشل:

- التمديد السياسي في النظام الجمهوري شبيه بالتوريث السياسي في النظام الملكي؛ إلا أن الثاني يكون مدى حياة، فيما الأول كالمتعة يكون لأجل، قابلاً للتجديد، بما يفضي - في حالة نجاحه - إلى توريث سياسي مستديم في أحزاب أو في «جمهوريات». وفي عالمنا العربي حيث فقد النظام السياسي معناه، بقدر ما فقد هدفه، وقراره وفعله، تسمح أغلبية دساتيره بالتمديد الدوري، باستثناء لبنان، حيث يجري الفصل بين ولايتين للرئيس، ربما تعبيراً احترازياً عن آلية الفصل بين السلطات، وربما تحفظاً وتحوطاً لتحول رئاسة الجمهورية إلى مُلك، أو إلى استبداد فريق أو كتلة سياسية بأفرقاء أو كتل سياسية أخرى - تسمى طوائف أو أحزاباً أو قوىً. . ومع ذلك جرى تعديل مؤقت لهذه المادة الدستورية ذات الصلة بولاية رئيس الجمهورية، مرتين: الأولى في مرحلة الاستقلال، والثانية في مرحلة ما بعد اتفاق الطائف (1989). المشترك بين المرحلتين كان تغييب السؤال السياسي: التمديد لمن؟ لِمَ؟ وإلى أين؟

كانت الأجوبة مقتضبة: التمديد للشخص أو لعهده - بمعنى الكتلة السياسية التاريخية النافذة. وعن سؤاله لمَ، كان تقريباً لا جواباً هو الذي قدمه الشخص: تمديد لنجاحه أم لفشله؟ في المرحلة الاستقلالية، وضعت المعارضة الجواب في خانة رفض التمديد للفشل؛ وبالطبع وضع العهد موجبات التمديد له في خانة نجاحه وقدرته بل رغبته في إنجاز «الاستقلال» في دولة مؤسسية. حتى الآن، لا يزال علم السياسة يرى في انتخابات

1947 كارثة ديمقراطية، أي التمرين الأول للنظام الجمهوري على تزوير إرادة الجمهور. النتيجة: نهوض وتطور معارضة وطنية استطاعت خلال سنوات قليلة أن تجعل العهد الرئاسي الممدد له يتنازل عن تمدده، فتنحى الرئيس بشارة الخوري، بعد اغتيال رئيس وزرائه، رياض الصلح.

أما في المرحلة الاتفاقية الطائفية فقد جرى التمديد للرئيس الياس الهراوي لنصف ولاية ـ هي تقريباً فترة بقاء بشارة الخوري رئيساً في ولايته الثانية ـ، فهل كان هذا التمديد النصفي مصادفةً، أم كان عبرة استفادها لاعبو المرحلة الاتفاقية الطائفية من فشل لاعبي المرحلة الاستقلالية؟ ربما. غير أن تمديداً نصفياً قد حصل، في ظرروف مختلفة، أبرز ما فيها غياب المعارضة السياسية، سواء داخل البرلمان أم داخل المجتمع الأهلي ـ مادامت أكثرية أحزابه مقيمة في برلمانه وفي مكوناته وإدارته.. غير أن العارفين يقولون إن السبب الرئيس لهذا التمديد النصفي هو اختلاف إقليمي ـ دولي، أي تدخل خارجي، حول رئيس الجمهورية العتيد. وكان ما كان بعد ذلك، وجاء العماد إميل لحود رئيساً للجمهورية، وسط تأييد شعبي، تفاؤلي فاق التصورات، إذ للمرة الأولى تفوق شعبية الرئيس (المقدرة بنحو 70 بالمئة من مجمل السكان) شعبية أي زعيم نافذ أو أي «رئيس آخر» في البرلمان والحكومة، وحتى في الشارع. فماذا حدث من نجاح أو من فشل في عهد الرئيس لحود وحكوماته وإداراتها، حتى يقاس التمديد بهذا النجاح، أو يرفض بسبب هذا الفشل؟

في عهده، جرت سنة 2000 انتخابات برلمانية، مسبوقة بحدث تاريخي هو تحرير الجنوب، وجرى دعائياً الربط بين الحدثين؛ بل جرى إسقاط الحدث الوطني الكبير، على الحدث السياسي، التنازعي، أي الانتخابات. وباستثناء بعض الخروقات الاعتراضية، نجحت «خارطة الطريق التمديدي» للكتل البرلمانية ذاتها. وحدث تمديد طفيف للبرلمان نفسه (نهاية ولايته الدستورية سنة 2004)، لضرورات «سياحية» كما يقال، ولضرورات سياسية كما نقول، عنوانها جعل هذا البرلمان بالذات (والمُمَدد له طفيفاً

حتى ربيع 2005)، ينتخب رئيساً للجمهورية سواء بالتمديد ـ كما يشاع حالياً[*] ـ أم بالتجديد، كما تتمنى ذلك المعارضة، على ضآلة تأثيرها. وفي مستوى الحكم، بقيت معلقة كل بنود الإصلاح السياسي التي نص عليها اتفاق الطائف، وفي مقدمتها إلغاء الوظيفة السياسية للعصبيات الطائفية والمذهبية بهدف التكامل الوطني والتعبير الديمقراطي الصحيح عن إرادة مواطنين لبنانيين، بلا توظيفات طائفية ـ كما نفهمها. وباستثناء حكومة سليم الحص، تواصلت حكومات رفيق الحريري بكامل طواقمها وأحزابها. «أحزاب السلطة» نفسها كانت تتمدد في السلطة، وتمدد لنفسها، باستثناء تعديلات طفيفة (في رئاسة الحزب القومي، ورئاسة الكتائب). أما على صعيد الإدارات فقد صار «الفساد» بنيوياً عضوياً شاملاً، بحيث صار الكلام على أي إصلاح بلا معنى، وصار مطلب التغيير للإدارة مقترناً بمطلب إعادة النظر في البنية السياسية للنظام نفسه. لكن النظام كان يمدد نفسه بنفسه، ويستحيل إلى نظام مغلق سياسياً، فاشل اقتصادياً، متآكل إدارياً. وعليه، برز السؤال: إلى أين؟

يبدأ المواطن اللبناني من فاتوة الكهرباء (المشوهة والمزورة)، وانقطاع الكهرباء ليعرج على البطالة والهجرة والهدر والرشوة والخوة، والبهورة البذخبة في الصرف، ولا يرى ديون الدولة إلا بعيون الرسوم والضرائب والجزيات والأتاوات.. وما تمتع به آخرون، محسوبون، من امتيازات.. وبعد ذلك يجري، من داخل النظام الإعلامي إسقاط «مزارع شبعا» في الخطاب الرسمي وشبه الحزبي، على «مزارع» الداخل التي تأكل ولا تشبع. يستذكر هذا المواطن ما قاله الزعني له: «جدّدلو ولا تفزع! ما عاد في شي تايبلع..»، مسكين الزعني ومواطنه. هو دخل إلى سجن صديقه

(*) ثم تحوَّلت الإشاعة إلى أمر واقع. فكان التمديد للرئيس لحوّد بمثابة الصاعق الذي جدَّد إنقسام المجتمع السياسي اللبناني، وأطلق قوة «استقلالية» معارضة للتدخل السوري، في ظروف إقليمية ودولية بالغة التشابك.

رياض الصلح، والمواطن الذي لم يعد عنده شيء يخاف على بلعه، نسي أنه هو صار موضوعاً للبلع.

المواطن الذي يبدأ وطنه من بيته وأولاده، لا يرى من يدافع عنه، ولا يجد من يقدم له كشفاً بما حدث ما بين 1998 و2004، حتى يفهم لمن التمديد؟ ألرئيس الجمهورية وإنجازاته؟ أم لرئيس الحكومة المستديم وحكوماته الثلاثينية؟ أم للمعجزات المالية التي لا يرى النواب تفسيراً لها، كلما ناقشوا موازنة الجمهورية، إلا من زاوية «موازنة الكتلة الحاكمة»؟

المواطن اللبناني، الموضوع في هذا المأزق، لا دور له في التمديد. وعليه بعد حصول تمديد الرئاسة سنة 2004[1]، أن ينتظر عام 2005 ليقول رأيه في برلمان آخر. منذ الآن يسأل: هل سيكون لنا برلمان آخر؟ حكم آخر؟ ومن أين يأتي هذا الآخر، ما دام النظام السياسي ـ الاقتصادي مغلقاً إلى هذا الحد في وجه الجمهور، مفتوحاً ومتاحاً بلا حدود لفئة قليلة ركبّتها المعادلات المحلية ـ الإقليمية هذا التركيب، وجعلتها تتمدد، وتمدد لنفسها بلا هوادة.. كأن المتغير الوحيد هو بؤس الجمهور، تعاسته، عنفه النفسي والجنسي، إحباطه الثقافي.. وجعه السياسي، الخ

وبعد، التوريث والتمديد السياسيان هما القاعدة في العالم العربي منذ خمسينيات القرن الماضي. فهل تكون جمهورية لبنان استثناءً في القرن الواحد والعشرين؟ يقال ـ في الوضع الراهن ـ التغيير مسدود من الداخل. ونقول: بماذا؟ أبهذا الفشل الكبير للحكم؟ أم بهذا الخجل الكبير من معالجة الواقع اللبناني كما هو، خصوصاً معالجة علاقاته الاجتماعية المريضة بلا خجل وبلا حدود؟ أم بتغير إقليمي، إصلاحي، ينعكس

---

(1) يوم السبت 28/ 8/ 2004، اجتمع مجلس الوزراء اللبناني، في جلسة استثنائية، وقرّر تعديل المادة 49 من الدستور اللبناني، مقترحاً بقانون دستوري التمديد للرئيس أميل لحوّد لثلاث سنوات...

إصلاحاً ما في لبنان؟ عندما يصاب الحاكم بنرجسية سياسية لا يعود قادراً على انتهاج سياسة أخرى، غير تعذيب المحكوم، التمديد للفشل، في حالة حدوثه، في الدولة، كما في مؤسساتها، وخصوصاً في أحزابها، سيكون بمثابة رفض لإمكانات نجاح الشعب اللبناني في الخروج من محنته. فهل هذا هدف صالح لأية سياسة محلية، وطنية، يكون موضوعها الإنسان اللبناني، لا ضربه بضرائب جديدة؟

بيبلوغرافيا

I المراجع بالعربية:

- أبو فخر، صقر: كيف يسمون رجل الدين عالماً؟ ملحق جريدة السفير، بيروت، العدد 31/ 3/ 2001، ص 12.
- أركون، محمد: من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، تعريب هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، 2001.
- إسماعيل، محمود: فرق الشيعة؛ القاهرة، سينا للنشر، 1995.
- الأشقر، جيلبر: صدام الهمجيات، بيروت، دار الطليعة، 2002.
- إلياد، مرسيا: المقدس والعادي (تعريف عادل العوا): بوادابست، دار صحارى، 1994.
- أمين، سمير: مستقبل الجنوب في عالم متغير؛ القاهرة، دار الأمين، 2002.

مع برهان غليون: حوار الدولة والدين، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1996.

- الإنجيل ـ العهد الجديد؛ القاهرة، دار الكتاب المقدس، 1994.
- أندرسون، بيري: دولة الشرق الاستبدادية، (تعريب بديع نظمي)، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1983.
- أنصار، بيار (مع آخرين): الإنسان والمقدس، ندوة صفاقس؛ تونس العربية، 1994.

- إبيش، يوسف؛ وكوسوجي، ياسوشي: قراءات في الفكر السياسي الإسلامي، بيروت، دار أمواج، 2000.

- إيرفينغ، واشنطن: محمد وخلفاؤه (تعريب هاني نصري)، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1999.

- الأيوبي، نزيه: العرب ومشكلة الدولة، بيروت، دار الساقي، 1992.

- باترورث، شارلز: الدولة والسلطة في الفكر السياسي العربي، تعريب م.أ. شومان، بيروت، دار الساقي، 1990.

- باشلار، غاستون: تكوين العقل العلمي (تعريبنا)؛ بيروت، مجد (ط 8)، 1996.

- بدر، فاروق حامد: تاريخ أفغانستان، القاهرة، مكتبة الجماهير، 1980.

- براتران، ميشال: وضعية الدين عند ماركس وإنجلس، تعريب صلاح كامل؛ بيورت، دار الفارابي، 1990.

- البغدادي، أحمد: تجديد الفكر الديني، دعوة لاستخدام العقل، دمشق، دار المدى، 1999.

- البكاي، لطيفة: قراءة في رسالة ابن إباض، بيروت، دار الطليعة، 2002.

- بن سوسان و.ج. لابيكا: معجم الماركسية النقدي، تعريب جماعي؛ بيروت، دار الفارابي، 2003.

- بن نبي، مالك: ميلاد مجتمع؛ دمشق، دار الفكر المعاصر، 2000.

- بودريّار، جان: المجتمع الاستهلاكي، (تعريبنا)؛ بيروت دار الفكر اللبناني، 1998.

- بوقراع، الياس: الجزائر، الرعب المقدس، تعريبنا؛ بيروت، دار الفارابي، 2003.

- الترابي، حسن: المصطلحات السياسية في الإسلام، بيروت، دار الساقي، 2000.
- تيم، سعيد: النظام السياسي الإسرائيلي، بيروت، دار الجيل 1989.
- جنبلاط، كمال: جدليات (تحقيقنا)؛ بيروت، الدار التقدمية، 3003.
- حب الله، عدنان: الحَدَثُ السياسي، بيروت، دار العلم، 2003.
- حجازي، أحمد عبد المعطي: مدينة بلا قلب؛ بيروت، دار الآداب، 1960.
- حرب، علي: الأختام الأصولية والشعائر التقدمية؛ بيروت، المركز الثقافي العربي، 2001.
- حريتاني، سليمان: توظيف المحرم، دمشق، دار الحصاد، 2000.
- الحسني، سليم: المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية، حوار مع م.ح. فضل الله؛ بيروت، دار الملاك، ط4، 1998.
- الحسيني، محمد: الاجتهاد والحياة (حوارات)؛ بيروت، دار الغدير، 1996.
- الحمد، تركي: السياسة بين الحلال والحرام، بيروت، دار الساقي، 2000.
- خليل، خليل أحمد: العقل في الإسلام، دار الطليعة، بيروت، 1996.

كمال جنبلاط، ثورة الأمير الحديث، بيروت، دار المنشورات الشرقية، 1984.

جدلية القرآن، ط4، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1998. (طبعات ساقة: دار الطليعة).

نحو سوسيولوجيا للثقافة الشعبية، بيروت، دار الحداثة، 1979.

العرب والقيادة، ط2، بيروت، دار الحداثة، 1984.

التوريث السياسي، بيروت، المؤسسة العربية، 2003.

شيعة لبنان والعالم العربي؛ بيروت، المؤسسة العربية 2001.

- الخوري، فؤاد إسحق: إمامة الشهيد وإمامة البطل، بيروت، مركز دار الجامعة، 1988.

- الراسي، جورج: الإسلام الجزائري، بيروت، دار الجديد، 1997.

- الرحمن، فضل: الإسلام وضرورة التحديث؛ تغريب إبراهيم العريس؛ بيروت، دار الساقي، 1993.

- رواجيه، أحمد: الإخوان والجامع، تعريبنا؛ بيروت، دار المنتخب العربي، 1993.

- السكندري، أحمد بن عطاء الله: التنوير في إسقاط التدبير؛ القاهرة، دار جوامع الكلم، 1999.

- شاتليه (فرانسوا)، مع آخرين: تاريخ الأفكار السياسية، تعريب خ.أ.خ. بيروت، معهد الإنماء العربي، 1984.

- شرف الدين، نبيل: بن لادن، طالبان، الأفغان العرب والأممية الأصولية، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2002.

- شلحت، يوسف: مدخل إلى علم اجتماع الإسلام، تعريبنا؛ بيروت المؤسسة العربية، 2002. نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني. (تحقيقنا) بيروت، دار الفارابي، 2003.

- شمس الدين، محمد مهدي: نظام الحكم والإدارة في الإسلام، بيروت، المؤسسة الدولية، ط 4، 1995.

- ضو، الأب أنطوان: أعمال مجمع الأساقفة من أجل لبنان؛ بيروت، منشورات مختارات، 1996.

- عازوري، نجيب: يقظة الأمة العربية، بيروت، المؤسسة العربية، 1972.

- عبد الفتاح، نبيل: تقرير الحالة الدينية في مصر، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية (الأهرام)، ط 5، 1995.

- عفيفي، محمد: الدين والسياسة في مصر المعاصرة، «القمص سرجيوس»؛ القاهرة، دار الشروق، 2001.

- عمارة، محمد: كيف أصبحت مصر عربية إسلامية؟ القاهرة، دار الشروق، 1997.

- العوا، محمد سليم: أزمة المؤسسة الدينية، القاهرة، دار الشروق، 1998.

- غارودي، روجيه: الأصوليات المعاصرة (تعريبنا)؛ بيروت، دار عام ألفين، 1996 (حذف الناشر منها: الأصوليات الوهابية).

- الغزالي، أبو حامد: المنقذ من الضلال؛ تهافت الفلاسفة (رد ابن رشد: تهافت التهافت).

- غليون، برهان: نقد السياسة والدولة والدين؛ بيروت، المؤسسة العربية، 1993.

- غورفيتش، جورج: الأطر الاجتماعية للمعرفة، تعريبنا؛ بيروت، مجد، 1984.

- غيتون، جان: الله والعلم، تعريبنا؛ بيروت، دار عويدات، 1996.

- فرويد، سيغموند: مستقبل وهم (تعريب ج. طرابيشي)؛ بيروت، دار الطليعة، 1978.

- فهمي، علي: دين الحرافيش، القاهرة، دار ميريت، 1999.

- فهمي، ماهر حسن: القومية العربية والشعر المعاصر؛ القاهرة، مؤسسة المطبوعات الحديثة، ب.ت.

القرضاوي، يوسف: التطرف العلماني في مواجهة الإسلام (تركيا، تونس)؛ القاهرة، دار الشروق، 2001.

- قرم، جورج: شرق وغرب، الشرخ الأسطوري؛ بيروت، دار الساقي، 2003.
- كوترو، توماس، وهوسون ميشال: أين أصبح العالم الثالث؟ بيروت، دار الأزمنة الحديثة، 1998.
- كوثراني، وجيه: الفقيه والسلطان، بيروت، دار الطليعة، 2001.
- كوربت، مايكل: الدين والسياسة في الولايات المتحدة (تعريب فايز وصفي)؛ القاهرة، مكتبة الشروق، 2001.
- كولي، جون: أفغانستان، أميركا، الإرهاب الدولي؛ لندن، بلوتو، (ط 2)، 2000.
- كيبل (جيل) وريشار (يان): المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر، تعريب بسام حجار؛ بيروت، دار الساقي، 1994.
- لويس، برنارد: لغة الإسلام السياسي، تعريب عبد الكريم محفوض، دمشق، دار جفرا، 2001.
- مارسدن، جورج: الدين والثقافة الأميركية، تعريب صادق عودة، بيروت، المؤسسة العربية، 2001.
- محفوظ، عصام: شعراء القرن العشرين، بيروت، دار العلم للملايين، 2000.
- المسيري، عبد الوهاب: الاستعمار والصهيونية وتطبع الشخصية اليهودية؛ بيروت، مركز الأبحاث العربية، 1990.
- الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ؛ القاهرة، دار الشروق، 1997.
- (مع عزيز العظمة): العلمانية تحت المجهر؛ دار الفكر المعاصر، 2000.
- المعرّي، أبو العلاء: الفصول والغايات، سوسة (تونس)، دار المعارف، 2000.

- مغنية، محمد جواد: الشيعة والحاكمون، بيروت، دار الجواد، ط7، 1992.

- منير، ميشيل: كنيس في الكنيسة، دمشق، دار جفرا، 2001.

- مؤتمر الجهاد والنهضة، في فكر الإمام الخميني، في ضوء التحديات المعاصرة، بيروت، لجنة إحياء مئوية ولادة الإمام الخميني، 2000.

- المودودي، أبو الأعلى: منهاج الانقلاب الإسلامي، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1981.

- النابلسي، شاكر: الشارع العربي (مصر وبلاد الشام)، بيروت، المؤسسة العربي، 2003.

- نصار، ناصيف: الإيديولوجية على المحك، بيروت، دار الطليعة، ط1، 1994.

نحو مجتمع جديد، بيروت، دار الطليعة، ط 4، 1981، دار الطليعة، 2003.

- نور الدين، محمد: تركيا الجمهورية الحائرة، بيروت، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، 1998.

- هابرماس، يورجين، يورفين: المعرفة والمصلحة، تعريب ج. كتورة، بيروت، مهعد الإنماء العربي، 1993.

- هانتنغتون، صموئيل ب.: الإسلام والغرب، آفاق الصدام، تعريب مجدي شرشر، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1995.

والنظام السياسي لمجتمعات متغيرة، تعريب سمية فلو عبود؛ بيروت، دار الساقي، 1993.

II بالفرنسية :

- Bashara, Jawad: *Critique de la raison jvire occidentale*, Paris, éd. Babylonia Dar-Al-Mada, 1995.
- Bensoussan et Labica: *Dictionnaire critique du Marxisme*, Paris, P.U.F. 1989.
- Boukraa, Liess: *Algérie, la terreur sacrée*, Paris-Lousanne; éd. Favre, 2002.
- Chelhod, Joseph: *Introduction à la Socialogie de l'Islam*, Paris, éd. Maisonneuve et Larose, 1958.
- Mauss, Marcel: *Œuvres*, 3 vol.; éd. Minuit, 1968-1969.
- *Sociologie et Anthropologie*; Paris, P.U.F, 1978.
- Mervin, Sabrina: *Un Réformisme chiite*; Paris, éd. Karthala, 2000.
- *Nouvel Obsenvateur*, le; Paris, N° Hors-Série, Janvier 2002.
-Parizeau (M-H.) et Kash (.S.): *pluralisme, Modernité, Monde Arabe*; Canada; P.U.L., éd Delta. 2000
- Tuéni G., et autres: *Un siècle pour rien*; Beyrouth Dar An-Nahar, Paris, Albin Michel, 2003

المحتويات